

# **Matrimonios forzados en comunidades indígenas mexicanas: ¿tradición cultural o violencia de género?**

Norma Carolina Ortega González

Tesis depositada en cumplimiento parcial de los requisitos para el grado de  
Doctor en

Estudios Avanzados en Derechos Humanos

Universidad Carlos III de Madrid

Directora:

María del Carmen Barranco Avilés

Mayo, 2019.





Esta obra se encuentra sujeta a la licencia Creative Commons  
Reconocimiento - No Comercial - Sin Obra Derivada



A mi madre, mi padre y Fernando por su apoyo incondicional;  
a Cayetano, citando a J. K. Rowling, esta hermana de tinta y papel.

## **AGRADECIMIENTOS**

Esta investigación se realizó con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de México. Mi más profundo agradecimiento a la ciudadanía mexicana que, con sus contribuciones, hacen posible la generación de recursos públicos para becas y estímulos a fin de construir un México mejor. Asimismo, mi total gratitud a la Universidad Carlos III de Madrid, particularmente al Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, por la dedicación que emplean en la formación de sus estudiantes.

Este trabajo sería imposible sin la enorme red de apoyo que me ha acompañado a lo largo de este proceso: profesores, amistades y familia, mi gratitud total. De manera muy especial a María del Carmen Barranco quien, con un enorme profesionalismo y calidad humana, ha supervisado y dirigido esta investigación que no sería posible sin su apoyo, enseñanza y guía.

A mis padres, Norma y Antonio, por haber hecho posible estos años en España, por su solidaridad incondicional, confianza y por darme el ejemplo y, sobre todo, las herramientas y condiciones para poder decidir libremente mi proyecto de vida. A mi esposo, Fernando, por su apoyo, complicidad y comprensión en esta etapa y todo lo que esto ha conllevado. Gracias por caminar conmigo de la mano sin importar el destino.

## CONTENIDOS PUBLICADOS Y PRESENTADOS

Ortega González, Norma Carolina. “La violencia de género: la génesis del concepto jurídico”. Trabajo de fin de máster para la obtención de la Maestría en Derecho Constitucional y Derechos Humanos por la Universidad Panamericana Campus México, Ciudad de México, 2015.

- **Rol:** autora.
- **URL:** <http://biblio.upmx.mx/tesis/153092.pdf>
- **Incluida:** parcialmente en la tesis. La inclusión de material de esta fuente en la tesis se especifica en una nota a pie de página en cada uno de los capítulos en los que se produce dicha inclusión.
- **Capítulos en los que se incluye:** primer capítulo.
- **Declaración:** Todo material de esta fuente incluido en la tesis está señalado por medios tipográficos y una referencia explícita.

Ortega González, Norma Carolina. “Las invisibles: una revisión a los derechos de las mujeres a 100 años de la Constitución Política de 1917”. *Revista Letras Jurídicas*, número 24 (2017): 1-25.

- **Rol:** autora.
- **URL:** <http://letrasjuridicas.cuci.udg.mx/index.php/letrasjuridicas/article/download/292/290>
- **Incluida:** parcialmente en la tesis. La inclusión de material de esta fuente en la tesis se especifica en una nota a pie de página en cada uno de los capítulos en los que se produce dicha inclusión.
- **Capítulos en los que se incluye:** cuarto capítulo.
- **Declaración:** Todo material de esta fuente incluido en la tesis está señalado por medios tipográficos y una referencia explícita.

Ortega González, Norma Carolina. “La mirada distraída. Los matrimonios forzados en las comunidades indígenas de México: ¿tradición cultural o violencia de género?”. Ensayo ganador del segundo lugar en el Concurso Género y Justicia 2016, organizado por la Suprema Corte de Justicia de la Nación, La Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en México, ONU Mujeres y Periodistas de a Pie.

- **Rol:** autora.
- **URL:** <http://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/igualdad-genero/2017-05/2dolugarEnsayo2016.pdf>
- **Incluida:** parcialmente en la tesis. La inclusión de material de esta fuente en la tesis se especifica en una nota a pie de página en cada uno de los capítulos en los que se produce dicha inclusión.
- **Capítulos en los que se incluye:** primer capítulo.
- **Declaración:** Todo material de esta fuente incluido en la tesis está señalado por medios tipográficos y una referencia explícita.





## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	13
CAPÍTULO 1. Los matrimonios forzados en el marco del derecho internacional sobre la violencia de género.....	23
1. Génesis conceptual de la violencia de género en el Sistema Universal de Protección de los Derechos Humanos.....	29
1.1 Un concepto integral de violencia de género.....	39
1.2 La protección jurídica de las diversas formas de violencia contra la mujer.....	45
1.3 Conceptualizar para erradicar la violencia de género.....	52
2. La violencia de género en el Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos.....	55
2.1 El activismo feminista y la transformación de la agenda política internacional en América Latina.....	57
2.2 Belém do Para: primer instrumento jurídico en contra de la violencia de género.....	62
2.2.1 El desarrollo interpretativo de la violencia de género.....	64
2.2.2 El derecho de las mujeres a una vida libre de violencia.....	72
2.2.3 La contrastante realidad latinoamericana.....	74
3 Matrimonio forzados: algunas precisiones conceptuales.....	76
3.1 El reconocimiento de los matrimonios forzados como una forma de violencia de género en el Sistema Universal de los Derechos Humanos.....	81
3.2 Los matrimonios forzados en los Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos.....	85

CAPÍTULO 2. Ser mujer e indígena en México.....	89
1. El indigenismo en México: pobreza y discriminación.....	95
1.2 El indigenismo del siglo XXI.....	102
1.3 Feminismo indígena.....	112
1.4 Casos Valentina Rosendo Cantú e Inés Fernández Ortega vs México.....	131
2. Una aproximación a la interseccionalidad.....	136
2.1 La interseccionalidad en el Sistema Universal de los Derechos Humanos.....	141
2.2 La interseccionalidad en el Sistema Interamericano de los Derechos Humanos.....	147
CAPÍTULO 3. Violencia en nombre de la tradición.....	151
1. Matrimonios forzados: causa/consecuencia de la intersección entre distintos sistemas de opresión.....	155
1.1 Intersección entre identidad indígena, género y pobreza.....	159
1.2 Intersección entre identidad indígena, género y edad.....	162
1.3 Intersección entre identidad indígena, género y diversidad sexual.....	170
1.4 Intersección entre identidad indígena, género y VIH.....	173
1.5 Intersección entre identidad indígena, género y discapacidad.....	176
1.6 Interseccionalidad en el discurso político mexicano.....	179
2 Matrimonios forzados, ¿tradición cultural o violencia de género?.....	181
2.1 Una aproximación conceptual al multiculturalismo(s).....	186
2.2 Género y multiculturalismo.....	196
2.3 ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?.....	208

CAPÍTULO 4. Los derechos de las mujeres y los matrimonios forzados en México.....	213
1. Desarrollo legislativo de los derechos de las mujeres y del concepto de violencia de género en México.....	218
1.1 Soldadas y soldaderas: antecedentes del movimiento feminista en México.....	221
1.2 El movimiento feminista en los años 60 y la juridificación de la violencia de género.....	224
1.3 Los derechos de la mujer en el sistema jurídico mexicano.....	229
2. El matrimonio como cultura de la opresión de las mujeres.....	236
2.1 El derecho al matrimonio y a la familia en la legislación mexicana.....	250
2.2 El derecho de las mujeres a elegir libremente a sus parejas en las legislaciones estatales sobre pueblos indígenas.....	256
2.3 Algunos criterios relevantes de la Suprema Corte Justicia de la Nación.....	258
2.4 Obstáculos, retos y pendientes del Estado mexicano para erradicar los matrimonios forzados.....	264
CONCLUSIONES.....	273
FUENTES BIBLIOGRÁFICAS.....	285



## INTRODUCCIÓN

*Nadie tendrá por qué sentirse agredido, humillado o rebajado  
porque yo ocupe hoy esta tribuna y hable.  
Quienes no están ahora ya saben que se negaron a escuchar  
lo que una mujer indígena venía a decirles y  
se negaron a hablar para que yo los escuchara.  
Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora.  
Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento.  
Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora.*

*Comandanta Esther del EZLN<sup>1</sup>*

“Tenía 11 años cuando escuché que me llegaron a apartar. Vi cómo tomaban trago para celebrar el acuerdo. En la fecha de cerrar el trato, había listos unos puercos y unas despensas...huí. Tenía mucho miedo. Y luego, mucha culpa de que lo que me pasara era por haber huido de mi comunidad”<sup>2</sup>. Este testimonio es la justificación para realizar este trabajo de investigación en tanto que relata una realidad común que, pese a la diversidad de los pueblos indígenas mexicanos, comparten la mayoría de las mujeres indígenas: los matrimonios forzados.

Es a través de muchas tradiciones culturales que las mujeres son privadas de un derecho tan elemental como es el poder elegir su propio proyecto de vida y se enfrentan, por el contrario, a una suerte de destino que parece infalible: ser esposas y ser madres; sin importar si lo desean, cuándo y con quién, ni tampoco la edad que

---

<sup>1</sup> Discurso de la comandanta Esther del EZLN en la tribuna del Congreso de la Unión el 28 de marzo de 2001, en la Ciudad de México.

<sup>2</sup> Testimonio de Odilia López Álvaro, indígena chol, disponible en Chandomí, Patricia. “Matrimonios forzados en Chiapas: cuando los Usos y Costumbres se imponen a la Constitución”. Reportaje escrito ganador del segundo lugar del Concurso “Género y Justicia” 2016. Disponible en:

[https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/igualdad-genero/2017-05/2dolugarReportajeEscrito2016\\_0.pdf](https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/igualdad-genero/2017-05/2dolugarReportajeEscrito2016_0.pdf)

Fecha de consulta: 8 de mayo de 2019.

tengan. Su rol en la comunidad hace que sumen las tareas de cuidado y las labores del hogar.

Los matrimonios forzados son, siguiendo la definición adoptada en Naciones Unidas, aquellas uniones en las que falta el libre y válido consentimiento de por lo menos uno de los dos contrayentes. Su relevancia en la actualidad, principalmente en Europa, se debe al fenómeno migratorio que ha develado muchas prácticas culturales en las que se consienten y fomentan estas uniones, lo que ha llamado desde hace algunos años la atención de la Comunidad Internacional que, al mismo tiempo, ha alertado de que son las mujeres y niñas las principales víctimas de estos matrimonios.

Las perspectivas de análisis de la cuestión, como se verá adelante, son varias: como un fenómeno ligado a la migración y, por tanto, como una expresión cultural; como una forma contemporánea de esclavitud; como un asunto de derechos humanos; y, como se sostiene en esta investigación, como una forma de violencia contra las mujeres. Con respecto a este último punto de vista, Naciones Unidas a través de diversos instrumentos jurídicos internacionales ha reconocido que los matrimonios forzados forman parte de las denominadas 'prácticas tradicionales nocivas', una forma de violencia contra las mujeres que ocurre en el escenario de la familia.

Comprender los matrimonios forzados como una forma de violencia contra las mujeres –o violencia de género, que se usará indistintamente a lo largo del presente texto- es importante en tanto que es una forma atroz de discriminación, resultado de las relaciones históricamente desiguales de poder entre hombres y mujeres, es decir, una forma de discriminación que surge y se sostiene a través de estructuras patriarcales que tienen por objeto el control y subordinación de las mujeres.

Esta perspectiva permite comprender que detrás de las prácticas culturales o religiosas en torno al matrimonio subyacen estructuras de dominación y opresión hacia las mujeres y sus cuerpos. Los matrimonios forzados son una forma de control y de preservación del orden patriarcal que, además, se constituyen como el espacio idóneo

para que las mujeres sufran otros tipos de violencia como es la sexual, la económica, la psicológica y la física.

Los matrimonios forzados en comunidades indígenas mexicanas, además de ser una forma de violencia contra las mujeres, son resultado del entrecruce de sistemas patriarcal, capitalista y colonialista que las excluye, empobrece y margina, convirtiéndolas en las olvidadas de los olvidados. Las mujeres indígenas sufren, asimismo, de al menos tres formas de discriminación: por ser mujeres, por ser indígenas y por ser -en su gran mayoría- pobres, lo que profundiza su experiencia de opresión y las hace mayormente vulnerables a sufrir desigualdades, discriminaciones y violencias.

Antes de continuar es necesario señalar que la descripción de las condiciones de marginalidad y exclusión en las que viven las mujeres indígenas no pretende en ningún momento construirlas como víctimas pasivas, ni tampoco se pretende una apropiación, desde la visión feminista occidentalizada, de la categoría 'mujeres indígenas'. Por el contrario, esta investigación se realiza con la conciencia de las limitaciones del conocimiento que se tiene sobre sus culturas y sobre la doble identidad que las define como sujetos políticos.

De hecho, una de las premisas fundamentales de esta investigación es la necesidad de establecer un diálogo intercultural en el que las indígenas sean las principales actrices; este acercamiento es necesario y es una deuda que el feminismo mexicano tiene con ellas y con el feminismo indígena: el reconocerles su capacidad crítica y reflexiva, así como sus procesos de lucha y reivindicaciones y, sobre todo, conocer y reconocer la historia de sus pueblos, para poder así comprender cómo se define su identidad y las razones por las que tienden a asumirse primero como indígenas y luego como mujeres.

La identidad indígena se define principalmente por un elemento subjetivo que tiene que ver con el propio reconocimiento como persona indígena que pertenece a una comunidad. Asimismo, existen en la legislación secundaria -a los efectos de acceder a

beneficios o programas sociales específicos- una serie de elementos objetivos como son el conocimiento de la lengua, la residencia y la participación activa en la comunidad de la que se es parte.

La identidad indígena, a lo largo de la historia de México, ha significado discriminación, exclusión y otredad, como un legado de la colonización española que persiste medio siglo después en la sociedad y en las instituciones<sup>3</sup>. Las personas indígenas se enfrentan, de forma desproporcionada, a vivir en condiciones de pobreza, de precariedad, de analfabetismo y a carecer de muchos servicios básicos, y en esta marginalidad son las mujeres las más afectadas.

De esta forma, la responsabilidad de erradicar los matrimonios forzados y de garantizar la autonomía y libertad para las indígenas mexicanas es tripartita: de las comunidades indígenas, de la sociedad y, sobre todo, del Estado; pues resulta necesario visibilizar que, cuando se trata de violencia de género, se está ante vulneraciones de derechos de las que el Estado puede tener responsabilidad<sup>4</sup>. Esto significa que, aunque estos matrimonios son una manifestación cultural, su análisis no debe limitarse a ello.

En este sentido, la perspectiva cultural, es decir, aquella que entiende a los matrimonios forzados como una expresión de la cultura, debe ser estudiada como un elemento más en la incidencia de estos matrimonios en tanto pone de relieve el debate y las tensiones existentes entre la defensa cultural y los derechos de las mujeres que, como se sostiene en la presente investigación, no son excluyentes uno del otro y, por el

---

<sup>3</sup> Véase Romero, Raúl. "EZLN: Una mirada a su historia. II. La resistencia milenaria". *SubVersiones Agencia Autónoma de Comunicación*, 20 de noviembre de 2013. Disponible en:

<https://subversiones.org/archivos/15556>

Fecha de consulta: 31 de mayo de 2019.

<sup>4</sup> Bodelón, Encarna. "Violencia institucional y violencia de género". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, número 48 (2014): 131-155, p. 132. Disponible en:

<http://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/view/2783/2900>

Fecha de consulta: 15 de mayo de 2019.



contrario, resulta un diálogo enriquecedor en el que se reconoce la diversidad, siempre y cuando, como se verá adelante, el parámetro sean los derechos humanos.

La hipótesis de investigación parte de la afirmación de que los matrimonios forzados son una forma de violencia de género y una causa/consecuencia de la suma de opresiones que sufren las mujeres indígenas; hipótesis que, una vez analizada y confirmada, tiene como objeto general dar las claves para un diagnóstico más profundo que permita determinar las responsabilidades, retos y pendientes que corresponden al Estado, a la sociedad mexicana y a los propios pueblos indígenas.

Para cumplir dicho objeto se establecieron cuatro objetivos principales que corresponden al capitulado a través del cual se estructura el presente trabajo: uno primero denominado “los matrimonios forzados en el marco del derecho internacional sobre la violencia de género”, en el que se establece el marco teórico general sobre la violencia contra las mujeres y los matrimonios forzados, a través de la reconstrucción de los procesos políticos y de las reivindicaciones feministas que llevaron a la conceptualización y posterior juridificación de los matrimonios forzados.

Este capítulo es fundamental en tanto se considera que la conceptualización de los derechos es un primer paso en la lucha por la protección de estos y por ello que sea tan relevante establecer el contenido y los límites de los mismos, como un parámetro a seguir en la juridificación que, a cargo de los Estados, se ve influenciado por dimensiones éticas, políticas y económicas. Pues es, a partir de entonces, que se establece una correlación entre el Derecho y la justicia y se define la brecha, menor o mayor, entre el reconocimiento jurídico de los derechos y la satisfacción de estos.

De la misma manera, el conceptualizar las problemáticas sociales implica una primera forma de reconocimiento de las mismas, puesto que si no se nombran no existen, y esta es una de las grandes responsabilidades de la academia: dar nombre y contenido a las realidades sociales, teorizar sobre las dimensiones de estas para conocer sus complejidades y tener un diagnóstico más preciso y profundo. En este sentido, la

conceptualización y posterior juridificación de la violencia contra las mujeres ha sido fundamental para visibilizar cómo las relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres se manifiestan de diversas formas y en distintos escenarios con el objetivo de discriminar, subordinar, controlar y violentar a las mujeres.

Para cumplir con este objetivo, el primer capítulo se estructura en tres apartados: el primero que aborda los matrimonios forzados en el marco del derecho internacional sobre la violencia de género; el segundo que analiza la violencia de género en el Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos, en tanto México forma parte de este Sistema; y, finalmente, el tercero en el que se establecen algunas precisiones conceptuales sobre los matrimonios forzados.

El segundo capítulo denominado “ser mujer e indígena en México” tiene como objetivo profundizar en la situación que, desde la colonización española, han vivido los pueblos y las mujeres indígenas para comprender la interseccionalidad de los sistemas de discriminación que sufren y que, en el caso de las mujeres, les genera una situación específica de opresión como son los matrimonios forzados.

Este capítulo se considera necesario en tanto las indígenas mexicanas son, al menos, triplemente discriminadas por ser indígenas, por ser mujeres y por ser pobres; algo paradójico en un país en el que las mujeres son el 51.4% de la población, en el que el 46.6% de la población se encuentra en situación de pobreza y que ocupa el tercer lugar de los países con mayor diversidad de pueblos indígenas<sup>5</sup>.

Sin embargo y como se ha señalado, a consecuencia del legado de la colonización española, en el imaginario colectivo del mexicano permea la imagen del indígena como “el otro”, el ignorante, el pobre, el rezagado, el sucio, el incapaz de sumarse al progreso y al desarrollo. A lo largo de la historia se ha despojado a los pueblos indígenas no solo de su identidad -a través de las políticas etnocidas y de mestizaje-, sino también de sus

---

<sup>5</sup> Información disponible en: [www.inegi.com.mx](http://www.inegi.com.mx)

tierras y, por tanto, de su sustento primario. Debido a lo anterior no resulta extraño comprender la relación histórica de confrontación entre los pueblos indígenas y el gobierno mexicano, puesto que ellos se encuentran bajo una constante amenaza y lucha por su supervivencia, y es por esta necesidad que surge y se levanta en armas el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Este movimiento guerrillero fue un parteaguas en la vida de las comunidades indígenas mexicanas, sobre todo para las mujeres quienes, además de participar activamente en el conflicto, sembraron las bases del feminismo indígena. Ellas, rompiendo todos los prejuicios sociales que miran con recelo su capacidad crítica y reflexiva, han sido actoras políticas en la transformación de las relaciones dentro de sus comunidades, en la defensa de sus pueblos y de sus tierras.

Las reivindicaciones de las mujeres indígenas están tan entrelazadas como su propia identidad marcada por el género y la etnia. Y desde esta doble identidad se construyen como sujetos políticos: mujeres indígenas. Han sido ellas quienes, desde su cosmovisión y realidades, han determinado qué costumbres deben conservar como símbolo de su identidad y qué costumbres deben ser erradicadas por oprimirlas como mujeres, tal como se observará en la Ley Revolucionaria de Mujeres.

Para su realización este segundo capítulo cuenta con dos apartados: uno primero dedicado al contexto de los pueblos y las mujeres indígenas en México, así como sus luchas y principales reivindicaciones; y, uno segundo, que establece el marco teórico de la interseccionalidad a fin de contar con las herramientas teóricas necesarias para el análisis posterior.

El capítulo tercero denominado “violencia en nombre de la tradición”, aborda el aspecto cultural de los matrimonios forzados, primero, a través del análisis de la interseccionalidad de opresiones específicas y, segundo, mediante un marco teórico sobre el multiculturalismo que permite determinar las tensiones y límites entre la defensa cultural y los derechos de las mujeres.

Este capítulo se justifica en el hecho innegable de que en los matrimonios forzados subyace un aspecto cultural fundamental. Es precisamente en este en el que se preservan y perpetúan como tradiciones inmutables; sin embargo, la cultura no es algo estático, por el contrario, puede y debe evolucionar adaptándose a las nuevas realidades sociales y respetando los derechos humanos de todos los miembros pertenecientes a un grupo cultural o religioso.

Las prácticas tradicionales nocivas afectan de forma desproporcionada a las mujeres y se centran principalmente en el ámbito privado, es decir, en las relaciones familiares y en el hogar, son ellas las principales encargadas de los cuidados y de las labores domésticas. Esta cultura patriarcal requiere, como se verá adelante, de estrategias complejas del patriarcado que, ya sea por coacción o consentimiento, obligan a las mujeres a perpetuar las discriminaciones y violencias.

La estructura del tercer capítulo se compone por dos apartados: el primero que analiza los matrimonios forzados desde la intersección de la identidad indígena, el género y otras formas de discriminación específica; y, el segundo, que tiene por objeto analizar si estos matrimonios son una forma de violencia de género o una tradición cultural, esto a partir de un marco teórico sobre el multiculturalismo.

Finalmente, un cuarto capítulo denominado “los derechos de las mujeres y los matrimonios forzados en México”, el cual tiene por objeto el análisis de la evolución normativa de los derechos de las mujeres en México para determinar el actual estado de las cosas y, de esta forma, poder establecer los pendientes necesarios para erradicar los matrimonios forzados en las comunidades indígenas mexicanas.

Es fundamental un análisis normativo en tanto que la lucha contra la violencia de género requiere, primero, su reconocimiento y juridificación, es decir, de la acción legal; segundo, voluntad política para que los Estados destinen recursos económicos y establezcan políticas y programas destinados a la erradicación de esta violencia;

tercero, cambios culturales y educativos que permitan eliminar todos los estereotipos de género desde los cuales se construyen las relaciones desiguales de poder.

Asimismo, es imprescindible una regulación jurídica de los matrimonios forzados, tanto en el reconocimiento constitucional de los límites del derecho a contraer matrimonio como es la minoría de edad y el libre consentimiento, como en el establecimiento de sanciones penales para quienes consientan, promuevan u obliguen a realizar una de estas uniones. Los matrimonios forzados, como una manifestación de la violencia de género, requieren además, acciones específicas que garanticen la autonomía de las mujeres y su libre capacidad para elegir su proyecto de vida.

La estructura de este cuarto capítulo cuenta con dos apartados: el primero, sobre el desarrollo legislativo en México de los derechos de las mujeres; y, el segundo, un análisis sobre el matrimonio como cultura de la opresión para las mujeres, su regulación en México y finalmente los obstáculos, pendientes y retos que México tiene para la erradicación de los matrimonios forzados.

Con la finalidad de cumplir los objetivos antes descritos y como metodología empleada, se realizó una extensa revisión de material bibliográfico, instrumentos jurídicos internacionales, legislación mexicana, casos ante tribunales internacionales y tribunales mexicanos en la materia, así como de algunos otros recursos relativos al objeto de estudio.

Es importante señalar que, junto con los recursos teóricos antes mencionados, en el presente trabajo se ha acudido a los testimonios y entrevistas realizados en otros trabajos académicos, puesto que se considera fundamental incorporar al presente la descripción que las propias mujeres indígenas mexicanas hacen sobre las realidades y problemáticas aquí teorizadas.



**CAPÍTULO I**

**LOS MATRIMONIOS FORZADOS EN EL MARCO  
DEL DERECHO INTERNACIONAL SOBRE LA  
VIOLENCIA DE GÉNERO**





*“Existe una verdad universal, aplicable a todos los países, culturas y comunidades: la violencia contra la mujer nunca es aceptable, nunca es perdonable y nunca es tolerable”.*

*Ban Ki Moon  
Secretario General de Naciones Unidas*

La conceptualización jurídica de la violencia contra las mujeres es resultado de la revisión crítica que los diversos feminismos han hecho a lo largo de la historia de la sociedad, las instituciones, la cultura y del Derecho, visibilizando el modelo patriarcal desde el cual han sido contruidos y que ha permitido la dominación masculina, la explotación y la opresión de las mujeres en la familia y en la sociedad<sup>6</sup>. Este dominio masculino ha confinado a la mujer a la alteridad, definiéndola como “lo otro”<sup>7</sup>, sometiéndola a una serie de estereotipos que dictan cómo debe ser su cuerpo, su pensamiento y su comportamiento.

Esta revisión crítica también visibilizó el marco androcéntrico desde el cual se construyeron los derechos humanos y que excluía toda diversidad, puesto que el modelo de ‘ser humano’ del que partía era un hombre, blanco occidental, burgués, heterosexual, sin discapacidades; por lo que las feministas vindicaron por el reconocimiento no solo de los derechos de las ‘otras’ personas distintas a este modelo, sino del mismo reconocimiento de humanidad de estas. Este proceso de especificación de los derechos tiene dos grandes consecuencias: primero, el reconocimiento de los derechos humanos de las mujeres y de los mecanismos para la defensa y protección de estos derechos concretos; y, segundo, el análisis de ‘la situación de las mujeres’ dentro de los espacios público y privado que ha visibilizado las desigualdades, discriminaciones y violencias que estas viven por el solo hecho de ser mujeres.

---

<sup>6</sup> Lerner, Gerda. *The creation of patriarchy*. Nueva York: University Press, 1986.

<sup>7</sup> Beauvoir, Simone. *El segundo sexo. Los hechos y mitos*. Buenos Aires: Siglo XX, 1981.

A partir de esta conceptualización se reconoció, además, que existen diversas formas y manifestaciones de la violencia contra las mujeres y que esta puede ocurrir en diversos escenarios como es la familia, las instituciones y la comunidad. Asimismo, se reconoció que existen tradiciones culturales que, al amparo de los usos, costumbres y/o religiones, constituyen una forma de violencia contra las mujeres denominadas como “prácticas tradicionales nocivas”.

El Sistema Universal de Protección de los Derechos Humanos ha reconocido a los matrimonios forzados como una forma de estas prácticas tradicionales nocivas y que, como toda forma de violencia contra las mujeres, es una violación a los derechos humanos y una expresión de las relaciones de poder históricamente desiguales entre hombres y mujeres.

Los matrimonios forzados son uniones en las que al menos uno de los cónyuges no consiente libre y plenamente su voluntad para contraer matrimonio y que, como se verá más adelante, en la gran mayoría de las ocasiones son las mujeres las forzadas. Se trata de una forma de control y de subordinación que anula la autonomía, el libre desarrollo de la personalidad, el sano desarrollo psicosexual y que, además, se convierte en un escenario idóneo para que las mujeres sufran de otras formas de violencia como es la sexual, la económica y la física.

El análisis de los matrimonios forzados como una forma de violencia contra las mujeres permite comprenderlos como un problema estructural que tiene raíz en la desigualdad entre hombres y mujeres; asimismo, permite integrar al análisis la categoría de la interseccionalidad y ver los matrimonios forzados como el producto/consecuencia de una suma de opresiones relacionadas el género, la etnia, la identidad religiosa, la sexualidad, la salud mental y el estatus migratorio, en nivel socio-económico y educativo<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Igareda González, Noelia. “El problema de los matrimonios forzados”. *Oñati socio-legal*, volumen 5, número 2 (2015): 613-624.

Para poder hacer un diagnóstico sobre los matrimonios forzados se requiere un estudio previo sobre la violencia de género y los procesos socio-políticos que llevaron a su reconocimiento y a su conceptualización jurídica, pues estos pueden desvelar claves importantes para una mejor comprensión de la problemática. Y esto, a su vez, exige hacer una revisión de las aportaciones que los distintos feminismos activistas y académicos han tenido en dicho proceso pues, adelantando conclusiones, ha sido a través de los diversos feminismos que se ha logrado visibilizar la violencia de género como un problema social y de derechos humanos, y como una realidad generalizada y no como hechos aislados y particulares.

A través del feminismo, como señala Ruth Mestre, ha sido posible conceptualizar la violencia de género como una forma de discriminación en tanto que “parte de un concepto de discriminación en términos de jerarquización injusta del poder (dominio-subordinación) basado en el sistema de sexo-género: la violencia de género constituye una forma de discriminación porque representa una manifestación de la ruptura de la regla de igualdad intergrupal”<sup>9</sup>.

Aunado a lo anterior, la perspectiva feminista permite hacer una lectura más profunda de las dificultades en torno a los derechos de las mujeres, haciendo énfasis en las raíces estructurales de estos y cuestionando conceptos tan asumidos como son la autonomía y el consentimiento. Sobre esto último y en relación con los matrimonios forzados, el análisis feminista permite cuestionarse en qué medida la autonomía puede verse restringida por la dependencia socio-económica o por ciertos mandatos culturales<sup>10</sup> y cómo el consentimiento puede estar condicionado por la doble estrategia

---

<sup>9</sup> Mestre, Ruth. “Las MGF como una forma cultural de violencia contra las mujeres en el Convenio de Estambul”. *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, número 20 (2017): 205-219, p. 207. Disponible en:

<http://journals.sfu.ca/redf/index.php/redf/article/view/220>

Fecha de consulta: 21 de mayo de 2019.

<sup>10</sup> Rahman, Anika y Nahidm, Toubia. *Female genital mutilation: a guide to laws and policies worldwide*. Nueva York: Zed Books, 2000.

del patriarcado: de coerción y de consentimiento<sup>11</sup>. En el primero, el patriarcado de coerción, la delimitación sobre lo que está y no permitido será expresa; sin embargo, en el segundo, el patriarcado de consentimiento, la delimitación será aparentemente consentida como consecuencia de un discurso bastante rígido y potenciador de los roles de género que, paulatina y eventualmente, las mujeres asumen como 'lo normal' y 'lo correcto'.

La perspectiva feminista ha permitido una transformación del Derecho que históricamente ha sido utilizado como un mecanismo de opresión, legitimando y legalizando la desigualdad y la violencia contra las mujeres, tan solo por poner un ejemplo, en la actualidad solo 125 países tienen leyes que prohíben la violencia de género<sup>12</sup>, sin embargo, como señala Smart, el Derecho es también considerado como un instrumento y lugar de lucha<sup>13</sup>. Y en efecto, es a partir de la internacionalización de los derechos humanos de las mujeres y de la creación de los diversos instrumentos jurídicos internacionales que se ha dado un efecto expansivo en la protección y defensa de muchos de estos derechos a nivel local.

En este sentido y como objeto general de este primer capítulo, se plantea un marco general conceptual sobre la violencia de género y los matrimonios forzados, enfatizando en los procesos políticos que tuvieron como resultado el reconocimiento y conceptualización jurídica de la violencia de género. Para ello y con fines metodológicos, este capítulo se divide en tres apartados: el primero, sobre la génesis conceptual de la violencia de género en el Sistema Universal de Protección de los Derechos Humanos; el segundo, sobre el desarrollo de la violencia de género en el Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos; y, finalmente un

---

<sup>11</sup> Puleo, Alicia. "Patriarcado". En *Diez palabras clave sobre mujer*, editado por Celia Amorós, 21-54. España: Estrella Verbo Divino, 1995.

<sup>12</sup> García Bueno, María Paz. *Manual de prevención de la violencia de género en extranjeras: buenas prácticas*. España: Confederación nacional mujeres en igualdad y Fondo europeo para la integración.

<sup>13</sup> Smart, Carol. *Introducción a la sociología del Derecho*. Trad. M. Atienza. Madrid: Taurus, 1985.

tercero relativo al reconocimiento de los matrimonios forzados como una forma de violencia de género en el marco del derecho internacional.

La finalidad de esta metodología es primero, como se señaló, establecer un marco conceptual y un marco jurídico de los matrimonios forzados como una forma de violencia de género; y segundo, conocer las herramientas jurídicas internacionales para erradicar los matrimonios forzados, de forma tal, que puedan servir como un parámetro para el análisis posterior sobre los retos y acciones necesarias del Estado mexicano para prevenir y erradicar los matrimonios forzados en las comunidades indígenas mexicanas.

### **1. Génesis conceptual de la violencia de género en el Sistema Universal de Protección los Derechos Humanos<sup>14</sup>.**

Como ya se ha mencionado, la hipótesis fundamental de esta investigación es que los matrimonios forzados son una forma de violencia de género y que, para un mejor diagnóstico, su análisis debe partir de una perspectiva feminista y de derechos humanos. Para poder justificar esta hipótesis resulta imprescindible responder a una pregunta: ¿qué es para el derecho internacional de los derechos humanos la violencia de género? responder esta pregunta permite, por una parte, conocer los procesos mediante los cuales se conceptualizó y reconoció la violencia de género como un asunto social y de derechos humanos. Y por otra, rescatar la importancia que han tenido las aportaciones de los diversos feminismos a lo largo de la historia en la visibilización, conceptualización y análisis de los orígenes y causas de esta violencia.

---

<sup>14</sup> El siguiente apartado forma parte de la Tesis “Violencia de Género: la génesis del concepto jurídico” que la autora sustentó para obtener el grado de Maestría en Derecho Constitucional y Derechos Humanos, por la Universidad Panamericana Campus México, en la Ciudad de México en el año 2015.

Disponible en: <http://biblio.upmx.mx/tesis/153092.pdf>

Fecha de consulta: 24 de marzo de 2019.

Asimismo, el estudio del concepto de la violencia de género permite ver cómo, pese la conceptualización aportada por los diversos instrumentos internacionales, la mayoría de los países se resisten a adoptar un concepto suficientemente amplio e integral de violencia de género que reconozca todas sus formas y manifestaciones. Y cómo las acciones para su erradicación se convierten generalmente en meras intenciones políticas, sin generar los cambios institucionales, políticos y sociales necesarios para terminar con esta violencia. En este sentido, el proceso también va a revelar cómo la violencia de género se ha perpetuado a través del Derecho, de las instituciones y de las estructuras patriarcales.

Para ello, en los dos siguientes apartados se propone una estructura similar a través de la cual se pueda observar la influencia de los distintos feminismos en la creación y desarrollo de los derechos humanos de las mujeres, así como las reivindicaciones que dieron origen a los diversos instrumentos jurídicos del Sistema Universal y del Sistema Interamericano. Es, *grosso modo*, una aproximación a la génesis del concepto jurídico de violencia de género.

Para el Sistema Universal<sup>15</sup> la violencia de género es aquella que ejercen los hombres sobre las mujeres sólo por el hecho de ser mujeres, y surge como resultado de las relaciones de poder históricamente desiguales entre hombres y mujeres. Esta violencia trasciende las diversas culturas y naciones y muchas de las veces encuentra justificación en la religión, las tradiciones, usos y costumbres. Asimismo, Naciones Unidas considera a la violencia de género como la forma más atroz de discriminación.

En los instrumentos jurídicos de los Sistemas Universal, Europeo, Africano y Americano de Protección de los Derechos Humanos se ha adoptado un concepto jurídico de violencia de género lo suficientemente amplio para reconocer las diversas formas y manifestaciones en que puede darse esta violencia; por el contrario, numerosos Estados solo conciben jurídicamente la violencia de género como violencia doméstica o de pareja, siendo esta última una de las formas y manifestaciones. Es importante esta

---

<sup>15</sup> Informe A/61/122 del Secretario General de Naciones Unidas, p.31.

distinción en tanto que su reducción conceptual deja impune muchas otras formas en que se manifiesta la violencia de género y, por tanto, no permite su erradicación de fondo.

Esta distinción conceptual únicamente se encuentra en el Convenio del Consejo de Europa sobre Prevención y Lucha contra la Violencia contra las Mujeres y la Violencia Doméstica, presentado en Estambul en el año 2011<sup>16</sup>, que en su artículo tercero, apartado a), define como violencia contra las mujeres:

“una violación de los derechos humanos y una forma de discriminación contra las mujeres, y designará todos los actos de violencia basados en género que implican o pueden implicar daños o sufrimiento de naturaleza física, sexual, psicológica o económica, incluidas las amenazas de realizar dichos actos, la coacción o la privación arbitraria de libertad, en la vida pública o privada”.

Por otra parte, define en su apartado b), la violencia doméstica como: “todos los actos de violencia física, sexual, psicológica o económica que se producen en la familia o en el hogar o entre cónyuges o parejas de hecho antiguos o actuales, independientemente de que el autor del delito comparta o haya compartido el mismo domicilio que la víctima”.

La violencia de género presenta dos grandes obstáculos: el primero, que generalmente se esconde bajo un ámbito íntimo y privado que dificulta su visibilización; el segundo, que las estructuras del Estado pueden resultar permisivas para que ocurra este tipo de violencia. Las leyes y las costumbres sociales, junto con la exclusión del mercado laboral de las mujeres, legitiman y legalizan el uso de la violencia, pues la mujer al carecer de autonomía se vuelve sujeto y objeto del hombre, una mera pertenencia. En

---

<sup>16</sup> El Convenio de Estambul entró en vigor en el año 2014.

este sentido, la violencia contra las mujeres “les impide alcanzar su plena realización personal, restringe el crecimiento económico y obstaculiza el desarrollo”<sup>17</sup>.

El que la violencia contra las mujeres se dé en un contexto íntimo y privado hace que el matrimonio y las relaciones familiares sean uno de los principales escenarios donde pueda ocurrir esta violencia y por tanto, como se verá más adelante, este ha sido el centro de atención de las reivindicaciones feministas y uno de los primeros antecedentes en la positivización de los derechos de las mujeres para la prevención de la violencia en estos espacios.

Aunque es en el marco de las relaciones familiares en que pueden encontrarse las primeras reivindicaciones feministas en la lucha contra la violencia de género, existe un primer antecedente tanto en la lucha feminista por la protección de los derechos de las mujeres como en la creación de un mecanismo jurídico internacional para su protección, se trata de la lucha abolicionista y feminista contra la prostitución que Josephine Butler realizó a mediados, casi finales, de los años 1800. Esto es importante pues, como se verá a lo largo de este trabajo, una de las formas y manifestaciones de la violencia contra las mujeres en el seno de la comunidad es la prostitución forzada y la trata con fines de esclavitud<sup>18</sup>.

Butler consideró que la prostitución constituía una forma moderna de esclavitud que oprimía a las mujeres y que atentaba contra la humanidad en general, por lo que redactó en el año de 1869 un manifiesto en contra de la prostitución que fue firmado

---

<sup>17</sup> Estudio del Secretario General de Naciones Unidas. *Poner fin a la violencia contra la mujer. De las palabras a los hechos*. Organización de las Naciones Unidas. Nueva York: 2006, p.3.

Disponible en: <http://www.un.org/womenwatch/daw/vaw/publications/Spanish%20study.pdf>

Fecha de consulta: 23 de octubre de 2017.

<sup>18</sup> Estudio del Secretario General de Naciones Unidas. *Poner fin a la violencia contra la mujer. De las palabras a los hechos*. Op. cit. p. 5.



por 1220 personalidades de su época<sup>19</sup>. El activismo de Butler, así como la campaña que realizó en Chicago, Estados Unidos, el 3 de mayo de 1908 por las feministas socialistas a favor del sufragio y contra la esclavitud social llevó a la entonces Sociedad de las Naciones a crear en 1919 un Comité de seguimiento sobre todas las cuestiones relativas a los derechos de las mujeres y a la trata con fines de explotación sexual, naciendo así la idea de una Convención Internacional para la Represión de la Trata y de la Explotación de la Prostitución Ajena; en 1937 se iniciaron los trabajos de redacción del texto de dicha Convención, que fueron suspendidos durante la Segunda Guerra Mundial y retomados posteriormente por Naciones Unidas, hasta 1949 cuando se adoptó esta Convención.

En el contexto de las Naciones Unidas, los primeros antecedentes en la lucha por los derechos de la mujer fueron: la Comisión sobre la Condición Social y Jurídica de la Mujer de 1946, órgano dependiente del Consejo Económico y Social; posteriormente, en el año de 1962 se creó la Convención sobre los Derechos Políticos de la Mujer; en el año de 1957 la Convención sobre la Nacionalidad de la Mujer Casada; y en el año de 1962 se crea la Convención sobre el Consentimiento para el Matrimonio, en la que se reconoce el derecho a contraer matrimonio libremente.

Como se mencionó anteriormente, los derechos de la mujer dentro del matrimonio eran tema de Naciones Unidas desde años atrás, cuando en 1954 la Asamblea General en su Resolución 843 (IX), estableció que ciertas costumbres, antiguas leyes y prácticas referentes al matrimonio y a la familia eran incompatibles con los principios enunciados en la Carta de las Naciones Unidas y en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Es así como los primeros antecedentes formales de la violencia contra las mujeres pueden encontrarse en las reivindicaciones de los derechos que, a partir de la vida familiar, las mujeres comenzaron a exigir. El objetivo era visibilizar la violencia que

---

<sup>19</sup> Marcovich, Malka. *Guía de la Convención de la ONU de 2 de diciembre de 1949, para la represión de la trata de personas y de la explotación de la prostitución*. Francia: 1998.

ocurría en la esfera más íntima, la de la vida familiar; en este sentido, el matrimonio históricamente ha constituido “un modelo estructurado sobre dos ejes interconectados: un discurso que ensalzaba el papel de la mujer como esposa y madre era sostenido por el sistema legal que aseguraba la permanencia de la mujer en el espacio doméstico”<sup>20</sup>, de esta forma, la mujer se define en relación con la familia y se somete a la potestad marital, una especie de esclavitud en un contexto en el que se tolera y reproduce la ideología patriarcal.

La ideología patriarcal históricamente ha definido un concepto de familia considerado fundamental para el desarrollo social, en el que el hombre es el proveedor económico, el jefe de familia y el responsable de las decisiones de todos los miembros de esta, en cambio, la mujer es relegada únicamente al papel de esposa y madre. Su función se alega natural en virtud de su género, por lo que no le es permitido un proyecto de vida distinto y por el contrario debe asumir su función con una actitud resignada y sumisa.

Este tipo de familia resulta fundamental para preservar las estructuras sociales patriarcales y para ello, si es necesario, se obliga a las mujeres que se niegan a cumplir con este rol de esposas y madres; tal como señalaba en 1870 John Stuart Mill, al hacer una fuerte crítica sobre lo necesario que era para la sociedad que las mujeres se casaran y tuvieran hijos y que, aún y cuando estas no querían, eran forzadas a ello<sup>21</sup>.

Una fuerza que ha surgido de las estructuras sociales que, a través de tradiciones, usos y costumbres, normalizan estas relaciones desiguales; pero también ha venido de las leyes y del Derecho, como el Código francés de Napoleón de 1804, base de los códigos civiles occidentales, en el que se ordenaba obediencia de la mujer al marido y se suprimía el divorcio, así como también en las normas penales en las que se consideraban como delitos el adulterio y el aborto. En síntesis, como señala Amelia Valcárcel “a todo efecto, ninguna mujer era dueña de sí misma, todas carecían de lo

---

<sup>20</sup> Nash, Mary. “Mujeres en el mundo”. En *Historias, retos y movimientos*. Madrid: Alianza, 2004, p. 28.

<sup>21</sup> Mill, John S. “La sujeción de la mujer”. En *Ensayos sobre la igualdad sexual*. Barcelona: Península, 1973, p.190.

que la ciudadanía aseguraba, la libertad”<sup>22</sup>. Es por ello que gran parte de la lucha feminista se centrara en conquistar la igualdad de los derechos entre hombres y mujeres en el seno de la familia y las relaciones de pareja.

Las feministas centraron su trabajo y energía en transformar el derecho de familia de la época, ellas que vivían directamente las desigualdades, como la socialista Flora Tristán, autora de “Unión Obrera”, víctima de violencia de pareja hasta el punto de que su marido la intentó asesinar<sup>23</sup>. La realidad en la que vivían y sus propias experiencias personales resultaron determinantes para que las feministas centraran sus reivindicaciones en la igualdad entre mujeres y hombres en el marco de la familia. Esta lucha tenía dos ejes principales: la transformación del Derecho y la visibilización de la realidad en la que vivían las mujeres.

En el siglo XIX, las mujeres se encontraban sin capacidad ciudadana, fuera del sistema educativo y fuera del ámbito completo de los derechos liberales, por lo que sus objetivos se centraron en la conquista del derecho al sufragio, así como en el acceso a las instituciones de alta educación<sup>24</sup>. Si bien el movimiento sufragista se centró en las restricciones políticas de la época, el tema de los derechos en el matrimonio también fue abordado desde una perspectiva económica, como la prohibición de tener propiedades en virtud de que los bienes eran transferidos al marido, así como la prohibición de ejercer el comercio, tener negocios propios o abrir cuentas corrientes<sup>25</sup>. Cabe resaltar que con el sufragismo, el feminismo aparece por primera vez como un movimiento de carácter internacional con una identidad autónoma teórica y organizativa<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Várcacel, Amelia. *La memoria colectiva y los retos del feminismo*. Santiago de Chile: CEPAL, 2001.

<sup>23</sup> Iribarne González, María de la Macarena. “Flora Tristán y la tradición del feminismo socialista”. Tesis doctoral, Universidad Carlos III de Madrid, 2009.

<sup>24</sup> Várcacel, Amelia. *La memoria colectiva y los retos del feminismo*. *Op. cit.*, p. 14.

<sup>25</sup> Milyares, Alicia. *El manifiesto de Séneca Falls (1948)*. Número 75. Madrid: Leviatán, 1999, p.135-158.

<sup>26</sup> De Miguel, Ana. “Feminismos”. En *Diez palabras claves sobre mujer*, por Amorós Celia directora. España: Verbo divino, 2002, p.226.

Las vindicaciones feministas se centraron en la conquista por la igualdad entre hombres y mujeres, cada uno desde sus distintas perspectivas. Sin embargo, entrados los 1900, Alejandra Kollontai da un paso adelante en las reivindicaciones de la época y coloca en la discusión temas que serán abordados años más tarde por el feminismo radical y, que sin duda, sirven como antecedente en la construcción del concepto de violencia de género.

Kollontai hace suya la idea de Marx de que para construir un mundo mejor debe surgir un hombre nuevo. Defiende el amor libre, la igualdad del salario, la legalización del aborto y señala la urgencia de cambiar la vida sexual e íntima de las mujeres. En síntesis, señala que es necesaria una mujer nueva que sea, además de económicamente, psicológicamente y sentimentalmente libre<sup>27</sup>.

Durante el periodo de entreguerras (1914-1945) se logró la conquista de muchas de las reivindicaciones de los movimientos feministas, principalmente en lo relativo al derecho al voto y a la educación superior. Los esfuerzos continuaron centrados en lo relativo a las leyes de maternidad e infancia así como a los problemas económicos; sin embargo, fue en 1949, con la publicación de “El segundo sexo”, cuando Simone de Beauvoir inauguró una nueva etapa del feminismo, la autora de la conocida frase “no se nace mujer, se llega a serlo”<sup>28</sup>, sentó las bases de lo que más adelante se conocerá como la teoría del género.

Posteriormente, con las bases de Beauvoir para el estudio sobre la condición de la mujer, en 1963 Betty Friedan publica “La mística de la feminidad”, un libro en el que recolecta su experiencia de vida y la de otras mujeres de clase media de EEUU, quienes tienen en común un malestar y descontento que Friedan denomina como “el problema que no tiene nombre”<sup>29</sup>. La autora analiza este problema como un asunto

---

<sup>27</sup> Kollontai, Alejandra. “Memorias”. En *Alejandra Kollontai 1872-1952*, por De Miguel, Ana. Madrid: Ediciones del Orto, Biblioteca de Mujeres, 2001, p.16.

<sup>28</sup> Beauvoir, Simone. *El segundo sexo. Los hechos y mitos*. Buenos Aires: Siglo XX, 1981.

<sup>29</sup> Friedan, Betty. *Mi vida hasta ahora*. Madrid: Cátedra, colección feminismos, 2003, p.14.

político, pues al ser identificada la mujer solo como madre y esposa no solo le cercena toda posibilidad de realización personal, sino que además culpabiliza a todas aquellas que no son felices viviendo solamente para los demás<sup>30</sup>.

Las teorías feministas volvieron a centrar su atención en la situación de la mujer en la familia, aportando nuevos elementos para un debate más profundo. La solución no se encontraba únicamente en reformas legales, era necesario realizar cambios estructurales y evidenciar aquello que pertenecía, como el matrimonio y la familia, a la esfera de lo privado.

Para el feminismo radical se trataba no solo de ganar espacio público -como para los otros movimientos feministas en su lucha por los derechos laborales, igualdad en la educación, así como en los derechos civiles y políticos-, sino que su objetivo era el de transformar el espacio privado<sup>31</sup>. El lema *lo personal es político* representaba este nuevo objetivo.

En este sentido, parte de las aportaciones más importantes que trajo el feminismo radical fue la introducción de los conceptos como: patriarcado, el binomio sexo-género como una construcción social, y una nueva visión sobre la sexualidad que, como señala Puleo, es herencia de la revolución sexual de esa época. Estas aportaciones resultan imprescindibles en la configuración de lo que posteriormente será el concepto de violencia de género, pues si bien este concepto no es introducido de forma literal por alguna de las teorías feministas, las aportaciones que a lo largo de la historia han realizado los feminismos, así como la forma en que desde ellos se han interpretado las relaciones entre hombres y mujeres, han servido de puente para visibilizar ese problema y su construcción conceptual.

---

<sup>30</sup> De Miguel, Ana. *Feminismos. Op. cit.*, p.237.

<sup>31</sup> Puleo, Alicia. "El feminismo radical de los setenta: Kate Millet". En *Historia de la teoría feminista*, por Amorós, Celia, coordinadora. Madrid: Thetys S.A., 1994.

La violencia sexual y el *wife battering* (concepto con el que se refería a la violencia doméstica contra las mujeres) fueron las dos primeras formas de violencia denunciadas por parte de los movimientos de mujeres. Los años 70 y 80 fueron cruciales en el desarrollo de los derechos de la mujer y específicamente en la construcción de lo que años más tarde sería el concepto de violencia de género.

Los debates surgidos a partir de la aparición de las nuevas teorías feministas, así como las aportaciones académicas del feminismo –los *woman's studies*- y la consolidación de los movimientos organizados de mujeres, ejercieron una presión muy importante en el seno de las Naciones Unidas, de forma tal que en el periodo comprendido de 1975 a 1985, se estableció el denominado Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer, que sirvió como un escenario clave para llamar la atención de la Comunidad Internacional respecto del grave problema que significaba la violencia contra las mujeres.

Como se ha señalado, los primeros esfuerzos relativos a la violencia contra las mujeres se centraron en el tema de la familia, como fue el Plan de Acción Mundial para la Promoción de la Mujer, adoptado en México en 1974, en el que se señaló la necesidad de programas educacionales y medios para garantizar la seguridad de todos los miembros de la familia. Cabe señalar que en dicho Plan de Acción no se utilizó de forma explícita el término violencia, sino hasta el Tribunal paralelo de organizaciones no gubernamentales que sesionó también en México en ese mismo año. Posteriormente, este término fue utilizado por el Tribunal Internacional de los Crímenes contra la Mujer, que sesionó en Bruselas en el año 1976.

En el año 1980, en el marco de la Conferencia Mundial del Decenio de las Naciones Unidas para la Mujer, celebrada en Copenhague, se aprobó la primera resolución sobre violencia familiar que tenía por objeto la protección contra el abuso físico y mental de las mujeres y de los niños. Asimismo, en el marco de esta Conferencia, se urgió a los Estados a la elaboración de programas con el objeto de erradicar este tipo de violencia.

En 1985, en la Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Nairobi, se señaló que, además de la violencia intrafamiliar, existían otras formas de violencia ejercida contra las mujeres, como las víctimas de trata, la prostitución involuntaria, las mujeres privadas de su libertad y las mujeres en los conflictos armados. De igual forma, se reconoció la violencia contra las mujeres como un obstáculo para el logro de la igualdad, el desarrollo y la paz.

Si bien es cierto que la discriminación fue tema central de los trabajos elaborados durante el Decenio de la Mujer, en el año de 1989, el Comité de la CEDAW determinó en su Recomendación General número 12 que, pese a que el concepto de violencia de género no figura explícitamente en los 30 artículos de la Convención, esta obliga a los Estados a proteger a la mujer contra cualquier tipo de violencia que se produzca en la vida familiar, en el trabajo o en cualquier otro ámbito de la vida social. Esta recomendación constituyó un peso fundamental en la lucha contra la violencia de género.

### **1.1 Un concepto integral de violencia de género.**

La década de los 90 fue clave en la construcción del concepto jurídico de violencia de género, las organizaciones de mujeres reunieron testimonios y recopilaron datos estadísticos –con todas las complicaciones que ello implica-, para visibilizar la violencia de género como un problema social generalizado y no como situaciones aisladas de violencia que sufrían algunas mujeres. El resultado fue lograr situar el tema de la violencia de género como un tema prioritario para Naciones Unidas.

Como se ha señalado anteriormente, la Recomendación General No. 12 del Comité de la CEDAW estableció un nuevo marco para la protección contra la violencia de género, pues por sí misma, la Convención de 1979 resultaba insuficiente dada la dimensión y complejidad que implica este tipo de violencia, por lo que resultaba necesario establecer acciones específicas para su prevención y erradicación.

En este sentido, el Comité en el año 1992, emitió la Recomendación General No. 19, en la que concluyó que los informes solicitados a los Estados no siempre reflejaban de manera apropiada la estrecha relación entre la discriminación contra la mujer, la violencia contra ellas y, las violaciones de los derechos humanos y las libertades fundamentales.

Como resultado de lo anterior, el Comité de la CEDAW determinó que la violencia contra la mujer constituye una forma de discriminación por motivos de género y que la discriminación es una de las principales causas de dicha violencia, por lo que establece que:

6. El artículo 1 de la Convención define la discriminación contra la mujer. Esa definición incluye la violencia basada en el sexo, es decir, la violencia dirigida contra la mujer porque es mujer o que le afecta en forma desproporcionada. Incluye actos que infringen daños o sufrimientos de índole física, mental o sexual, amenazas de cometer esos actos, coacción y otras formas de privación de la libertad. La violencia contra la mujer puede contravenir disposiciones de la Convención, sin tener en cuenta si hablan expresamente de la violencia.

7. La violencia contra la mujer, que menoscaba o anula el goce de sus derechos humanos y sus libertades fundamentales en virtud del derecho internacional o de los diversos convenios de derechos humanos, constituye discriminación, como la define el artículo 1 de la Convención (...).

En el año de 1993, se celebró en Viena la Conferencia Mundial de Derechos Humanos en la que se reafirmaron los derechos de la mujer como derechos humanos. La participación de las mujeres, representando a gobiernos o a organizaciones no gubernamentales, fue determinante para la visibilización de las violaciones de los derechos humanos de las mujeres. Se presentaron casi medio millón de firmas de 128 países reclamando que se reconociese la violencia contra la mujer como una violación de derechos humanos de las mujeres.



En el marco de esta Conferencia organizaron un Tribunal simbólico ante el cual se presentaron 33 testimonios de mujeres de casos de violencia de todas las partes del mundo, en el cual “se reconoció la invisibilización histórica de las mujeres, y se reafirmó que son seres humanos y, por tanto, merecedoras de todos los derechos otorgados al ‘hombre’”<sup>32</sup>.

Estos esfuerzos lograron que se estableciera dentro de la Declaración y Programa de Acción de Viena la universalidad de los derechos de la mujer como derechos humanos y la llamada urgente a la eliminación de la violencia por razones de género. Asimismo, se consideró a la violencia de género como un problema social y no como un “asunto de mujeres” y se designó una Relatora Especial sobre la Violencia contra la Mujer, sus Causas y Consecuencias, asimismo, se creó como mecanismo de revisión un examen periódico a fondo sobre la violencia contra la mujer en todo el mundo<sup>33</sup>.

Lo anterior fue fundamental para la adopción en ese mismo año de la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, en la que se definió esta violencia como: “Todo acto basado en la pertenencia al sexo femenino que tenga o pueda tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico para la mujer, así como las amenazas de tales actos, la coacción o la privación arbitraria de la libertad, tanto si se producen en la vida pública como en la privada”.

De igual manera, la Declaración enfatizó en los diversos escenarios donde puede ocurrir la violencia de género, como es el hogar o la comunidad, así como aquella violencia cometida o tolerada por el Estado. A su vez, reconoció la mayor vulnerabilidad

---

<sup>32</sup> Varios. *Tribunal internacional de derechos de las mujeres*. Bilbao: Bizakai, 2013, p. 10. Disponible en:

[http://www.feministas.org/IMG/pdf/tribunal\\_internacional\\_de\\_derechos\\_de\\_las\\_mujeres.pdf](http://www.feministas.org/IMG/pdf/tribunal_internacional_de_derechos_de_las_mujeres.pdf)

Fecha de consulta: 16/agosto/2017.

<sup>33</sup> Entre 199 y 2006 se realizaron diversas visitas a Corea, Japón, Sudáfrica, Polonia, Brasil, Ruanda, EEUU, Indonesia, Timor, Liechtenstein, Colombia, Sierra Leona, Cuba, Haití, Afganistán, Bangladesh, Nepal, India, El Salvador, Guatemala, Sudán, Palestina, Rusia, Irán y México.

a ser violentadas que tienen las mujeres pertenecientes a minorías, a grupos indígenas, las refugiadas, las indigentes, las reclusas o detenidas, las niñas, las mujeres con discapacidad y aquéllas que se encuentran en situaciones de conflicto armado.

La violencia contra las mujeres para este momento ya era un problema social reconocido y por tanto conceptualizado. La siguiente etapa consistió en la exigencia de responsabilizar a los Estados en la toma de medidas para erradicarla, por lo que la Plataforma de Acción de Beijing de 1995, sirvió como escenario perfecto para el establecimiento de medidas concretas que debían adoptar los gobiernos, siendo tres los objetivos estratégicos:

- 1) La adopción de medidas integrales para prevenir y eliminar la violencia contra la mujer;
- 2) El estudio de causas y consecuencias de la violencia contra la mujer y la mejor eficacia de las medidas de prevención, y;
- 3) La eliminación de la trata de mujeres así como la presentación de la asistencia a víctimas de la violencia derivada de la prostitución y de la trata.

Cabe resaltar que en el marco de esta Plataforma se pidió a los Estados que tomaran las medidas necesarias para erradicar la violencia de género realizada por cualquier persona, organización o empresa, así como la imprescindible tipificación como delito de las diversas formas de violencia contra las mujeres. Por otra parte, los genocidios ocurridos en esa década fueron un parteaguas importantísimo para evidenciar la violencia contra las mujeres en los conflictos armados pues, como se señala en el Informe A/61/122 de Naciones Unidas:

“el empleo de la violación como instrumento de guerra y las atrocidades dirigidas contra las mujeres son las expresiones más sistemáticas de la violencia contra la

mujer en los conflictos armados. El control de la sexualidad y la reproducción de las mujeres mediante ataques sistemáticos contra la mujer se ha convertido en un medio de depuración étnica”<sup>34</sup>.

Las altas cifras recopiladas durante estos conflictos hicieron de la violencia contra las mujeres en conflictos armados un foco rojo en la lucha por la protección de los derechos de las mujeres<sup>35</sup>. Más adelante, en el año 2000, el Consejo de Seguridad dictaría una resolución histórica en la lucha contra este tipo de violencia, la Resolución 1325, en la que reconoce la urgencia de aplicar medidas especiales para la protección de niñas y mujeres, y establece la obligación de todos los Estados de poner fin a la impunidad.

Es importante señalar que el Estatuto de Roma proporcionó un gran avance en el reconocimiento de la violencia de género en el marco de los conflictos armados al considerar la esclavitud sexual, la prostitución forzada, el embarazo forzado, la esterilización forzada o cualquier otra forma de violencia sexual de grave comparable, como un crimen de lesa humanidad cuando sean cometidos como parte de un ataque generalizado o sistemático contra la población civil.

La violencia de género fue un tema de diversas conferencias y cumbres gubernamentales, de las que resaltan: la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, celebrada en El Cairo en 1994, donde se reconoció la urgencia en la eliminación de la violencia contra la mujer como condición necesaria para lograr el empoderamiento de esta; la Declaración del Día Internacional de la Eliminación de la Violencia contra la Mujer por la Asamblea General de Naciones Unidas en 1999; la

---

<sup>34</sup> Informe A/61/122 del Secretario General de Naciones Unidas, p.28.

<sup>35</sup> De acuerdo con el Informe A/61/122 del Secretario General de Naciones Unidas, el 49% de las mujeres en el conflicto en Liberia (1984-1994) declararon haber experimentado por lo menos un acto de violencia cometida por un combatiente. En el conflicto de Uganda (1980-1986), el 70% de las mujeres del Distrito de Luwero declararon haber sido violados por los soldados. En el ex Timor Oriental (1994), el 24% de las mujeres declararon un episodio de violencia cometido por una persona ajena a familia durante el conflicto. Finalmente, en Sierra Leona (1991-1999), el 8% de las mujeres declararon haber sufrido violencia sexual con la guerra.

Cumbre del milenio en el año 2000, en la que se resolvió luchar contra todas las formas de violencia contra la mujer; y la Cumbre Mundial del año 2005, en la que se señaló el vínculo entre la eliminación de esta violencia y el desarrollo del milenio.

Asimismo, en el año 2006, el Secretario General de Naciones Unidas elaboró el Informe sobre el Estudio a Fondo de Todas las Formas de Violencia contra la Mujer, en el que colaboraron diversas organizaciones de mujeres de varios países aportando informes y datos estadísticos para su realización. En este se resalta la falta de voluntad política de los gobiernos que se refleja en la insuficiencia de los recursos dedicados a la lucha contra la violencia de género, así como en los pocos esfuerzos por mantener un entorno político y social en el que no sea tolerada. De igual forma, señala que la desigualdad en los progresos por parte de los Estados dificulta la evaluación del éxito de los esfuerzos realizados.

La complejidad del fenómeno de la violencia contra las mujeres obedece a que esta es una “consecuencia de una discriminación intemporal que tiene origen en una estructura social de naturaleza patriarcal”<sup>36</sup>. Es decir, está enraizada en un sistema de dominación masculina denominada patriarcado, el cual, en palabras de Celia Amorós, es una especie de pacto interclasista, metaestable por el cual se constituye en patrimonio del genérico de los varones en cuanto se autoinstituyen como sujetos del contrato social ante las mujeres –que son en principio las ‘pactadas’<sup>37</sup>. Esta dominación se justifica y reproduce bajo la construcción social del ‘género’.

Ahora bien, como se ha señalado, el Derecho responde –o al menos debe responder- a las necesidades surgidas de las realidades sociales. Los derechos humanos se amplían según las realidades históricas, intentando así responder a las problemáticas

---

<sup>36</sup> Maqueda Abreu, María Luisa. “La violencia de género: concepto y ámbito”. Ponencia presentada en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de México, Ciudad de México, 2005.

Disponible en: <http://www.juridicas.unam.mx/sisjur/familia/pdf/15-189s.pdf>

Fecha de consulta: 16/agosto/2017.

<sup>37</sup> Amorós, Celia, *Feminismo: igualdad y diferencia*. México: Colección de libros Pueg, 1994.

existentes. Es así como el concepto de violencia de género se ha expandido en el Sistema Universal para intentar abarcar todas las realidades posibles en las que las mujeres de todo el mundo sufren violencia solo por ser mujeres.

## **1.2 La protección jurídica frente las diversas formas de violencia contra la mujer.**

La violencia de género se manifiesta de múltiples formas que varían según los distintos contextos sociopolíticos, culturales y económicos, estas formas pueden estar correlacionadas y se encuentran determinadas por distintos factores. Al respecto, la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, establece en su artículo segundo que la violencia contra las mujeres, sin limitarse a estos, abarca los siguientes actos:

- a) La violencia física, sexual y psicológica que se produzca en la familia, incluida los malos tratos, el abuso sexual de las niñas en el hogar, la violencia relacionada con la dote, la violación por el marido, la mutilación genital femenina y otras prácticas tradicionales nocivas para la mujer, los actos de violencia perpetrados por otros miembros de la familia y la violencia relacionada con la explotación;
- b) La violencia física, sexual y psicológica perpetrada dentro de la comunidad en general, inclusive la violación, el abuso sexual, el acoso y la intimidación sexual en el trabajo, en las instituciones educativas y en otros lugares, la trata de mujeres y la prostitución forzada;
- c) La violencia física, sexual y psicológica perpetrada o tolerada por el Estado, dondequiera que ocurra.

A partir de las investigaciones realizadas para el Informe A/61/122 se identificaron algunas de las formas y manifestaciones en que se ejerce esta violencia, como un paso importante para reconocerlas y hacerles frente. Entre ellas, podemos enumerar las siguientes: 1) violencia contra la mujer dentro de la familia, 2) violencia contra la mujer en la comunidad, 3) violencia contra la mujer cometida o tolerada por el Estado y, 4) violencia contra la mujer en conflictos armados<sup>38</sup>.

El primer contexto, en el que la violencia ocurre dentro de la familia, existe una justificación basada en una presunta desigualdad natural entre hombres y mujeres, así como un modelo de familia patriarcal que ha sido escenario idóneo para la subordinación de la mujer y, por tanto, para el ejercicio de la violencia contra esta. A lo largo de la historia la desigualdad natural entre los sexos ha sido defendida por muchos hombres, como Rousseau, quien consideraba que las funciones reproductoras y sexuales de la mujer daban origen a la familia<sup>39</sup>, justificando así la falta de autonomía y emancipación de las mujeres. Esto produce y reproduce un modelo de la mujer como objeto, que legitima y propicia las condiciones para cometer violencia contra la mujer de forma impune, anulando sus libertades y derechos en menoscabo de su dignidad.

Es por ello que las mujeres y los diversos feminismos centraron sus esfuerzos en visibilizar lo ocurrido en el seno más íntimo de la vida personal, en hacer de lo privado un asunto público y en develar situaciones que constituyen una forma de violencia contra las mujeres. En el Informe A/61/122 de Naciones Unidas se reconoce que dentro de la violencia en la familia existen dos tipos de violencia: dentro de la pareja y las prácticas tradicionales nocivas.

Por lo que respecta a la violencia dentro de la pareja, Naciones Unidas ha señalado que abarca tanto la violencia ocurrida en el seno familia, comúnmente conocida como violencia doméstica o abuso conyugal, así como la experimentada en las relaciones

---

<sup>38</sup> Informe A/61/122 del Secretario General de Naciones Unidas, p.41.

<sup>39</sup> Rousseau, JJ. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza, 1980.

íntimas de las mujeres fuera del matrimonio formal. Puede manifestarse de forma psicológica, física, sexual y económica, teniendo graves consecuencias directas tanto para las mujeres como para los hijos.

Por lo que respecta a las prácticas tradicionales nocivas, Naciones Unidas ha identificado, entre algunas otras: el matrimonio forzado, el infanticidio de las niñas, la selección prenatal del sexo, el matrimonio precoz, la violencia relacionada con la dote, la ablación o mutilación genital femenina, los crímenes de 'honor', el maltrato de las viudas, la dedicación de las niñas pequeñas a templos, las restricciones sobre el derecho de la segunda hija a casarse, las restricciones dietéticas a las mujeres embarazadas, la alimentación forzada, los tabúes nutricionales, el matrimonio con el hermano del marido fallecido y las cazas de brujas.

El segundo escenario al que se refiere el Informe como espacio en el que puede ocurrir la violencia contra las mujeres es la comunidad y se menciona la violencia física, sexual y psicológica que pueden sufrir de forma cotidiana las mujeres en sus barrios, en el transporte público, en los lugares de trabajo, en las escuelas, en los clubes deportivos, en las universidades, en los hospitales, así como en las instituciones religiosas y en otras instituciones sociales. Asimismo, se identificaron las siguientes formas de violencia dentro la comunidad: el feminicidio, la violencia sexual infringida fuera de la pareja y el acoso sexual. Resulta oportuno hacer algunas precisiones sobre estas últimas formas de violencia pues, desde los años 60 hasta la actualidad, se han convertido en una de las principales reivindicaciones feministas en cuanto a la violencia de género.

El feminicidio, como concepto, es una traducción de la expresión *feminicide* acuñada por Diana Russell en el marco del Tribunal Internacional de los Crímenes contra las Mujeres celebrado en Bruselas. Para la autora, el feminicidio:

“(…) está rodeado por la mitología de la culpa de la mujer. Es el comportamiento de las mujeres el que se escrudifica y mide contra las construcciones idealizadas

de los hombres sobre la feminidad y el estándar de la conducta femenina. El mensaje de este mito es claro. Para las mujeres se lee: “salga de la línea y le puede costar su vida”; para los hombres: “puedes matarla y salirte con la tuya”<sup>40</sup>.

Surge como una expresión de los asesinatos de mujeres por parte de la pareja, padres, conocidos y desconocidos que tienen un elemento en común: la misoginia. El feminicidio es definido también como “la muerte violenta de mujeres por el hecho de ser tales”<sup>41</sup>. Para Marcela Lagarde, la autora que traduce e introduce al castellano el concepto ‘feminicidio’, es “el genocidio contra mujeres y sucede cuando las condiciones históricas generan prácticas sociales que permiten atentados violentos contra la integridad, la salud, las libertades y la vida de niñas y mujeres”<sup>42</sup>. El feminicidio, como se señala en la sentencia conocida como “Campo Algodonero” en el que se condena al Estado mexicano, se permite y perpetúa cuando existe discriminación estructural e impunidad. Esta sentencia será abordada a mayor profundidad en el apartado correspondiente al Sistema Interamericano.

Por su parte, la violencia sexual infringida fuera de la pareja, es definida en el Informe A/61/122 del Secretario General de Naciones Unidas como: cualquier acto sexual, la tentativa de consumar un acto sexual u otro acto dirigido contra la sexualidad de una persona mediante coacción por otra persona –un pariente, amigo, compañero de trabajo o un extraño-. Para Russell, el concepto de violencia sexual “se centra en el deseo del hombre de poder, dominio y control. Esta definición permite que la agresión sexual de los hombres sea vista en el contexto de la opresión excesiva de las mujeres en una sociedad patriarcal”<sup>43</sup>. Al respecto, en la teoría del feminismo radical se señala

---

<sup>40</sup> Russell H., Diana y Radford, Jill. *Feminicide: the politics of woman killing*. Nueva York: Twayne Publisher, 1998, p.7.

<sup>41</sup> I Informe regional: *Situación y análisis del feminicidio en la región centroamericana*. San José Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2006, p.33.

<sup>42</sup> Lagarde Y de los Ríos, Marcela. “Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres”. En *Retos teóricos y nuevas prácticas*, coordinado por Bullen, Margaret. España: 2008, p.216.

<sup>43</sup> Russell H., Diana y Radford, Jill. *Feminicide: the politics of Woman killing*. Op. cit., p.3.



que el sistema de dominación sexual masculino convierte al sexo en una categoría social impregnada de política, por lo que las mujeres son víctimas de esa dominación que se ejerce a través del cuerpo y de la sexualidad.

Asimismo, la violencia sexual es muy recurrente durante los conflictos armados por diversos motivos; en particular como forma de tortura, para causar lesiones, para extraer información, para degradar e intimidar y para destruir comunidades. La violación de mujeres, por ejemplo, ha sido utilizada para humillar a los oponentes, para desplazar de su tierra a las comunidades y grupos, así como para propagar intencionalmente el VIH. Durante los conflictos armados se fuerza a las mujeres a realizar trabajo sexual y doméstico en condiciones de esclavitud, o se les rapta y fuerza a servir de esposas para recompensar a los combatientes.

En lo referente al acoso sexual, el primer antecedente se remite al artículo 1 del Convenio número 111 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), mediante el cual se incluyó el elemento sexual como parte de la definición de discriminación. Sin embargo, es hasta 1985 cuando la OIT señala de forma expresa la necesidad de establecer medidas para combatir el acoso sexual. Tanto en la OIT como en Naciones Unidas, se ha definido el acoso sexual como una manifestación específica de violencia contra las mujeres que constituye un problema de salud y de seguridad en el trabajo.

En lo que concierne a la trata de mujeres, el artículo tercero del Protocolo para Prevenir, Reprimir y Sancionar la Trata de Personas, Especialmente Mujeres y Niños, la define como:

“La captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al fraude, al engaño, al abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad o a la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los

trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos”.

Es importante señalar que este concepto tuvo como finalidad unificar el concepto de trata, pues existía diversas interpretaciones que dificultaban la medición de la extensión de este fenómeno. La trata, considerada por Naciones Unidas como una forma de esclavitud moderna, es también una forma de violencia contra las mujeres.

Por otra parte, Naciones Unidas desde la Recomendación General 19 del Comité de la CEDAW ha reconocido que la violencia contra las mujeres, en todas sus formas y manifestaciones, puede ser cometida o tolerada por el Estado; señalando la privación de libertad como uno de los contextos más propicios para que esta violencia suceda y la esterilización forzada como una de sus expresiones más graves. Y, de acuerdo con el Informe A/61/122 del Secretario General de Naciones Unidas, se entiende por agentes de estado:

“a todas las personas facultadas para ejercer elementos de la autoridad del Estado: miembros de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial; así como agentes de la ley, funcionarios de la seguridad social, guardias carcelarios, funcionarios de los lugares de detención, funcionarios de inmigración y miembros de las fuerzas militares y de seguridad”.

Asimismo, en dicho Informe se señala que el Estado puede cometer violencia contra la mujer mediante sus leyes y políticas, principalmente en la tipificación penal, pero también en otras leyes y políticas que desconozcan la autonomía y poder de acción de las mujeres.

Sobre la violencia contra las mujeres en situaciones de privación de libertad, puede darse en: celdas policiales, prisiones, instituciones de bienestar social, centros de detención de inmigración y demás instituciones del Estado. Algunas de las diversas

formas en que se ejerce esta violencia son: la vigilancia inadecuada cuando las mujeres se bañan o desvisten, las revisiones personales sin ropa llevadas a cabo por hombres o en presencia de estos, y el acoso sexual por parte de los funcionarios.

Finalmente, en cuanto a la esterilización forzada, el informe A/61/122 la define como: “el control del comportamiento reproductivo de la población femenina, o de un grupo determinado dentro de ella”. Esta atroz práctica es considerada una transgresión de la autonomía reproductiva de las mujeres y es una forma en la que el Estado puede ejercer violencia contra estas. Es importante resaltar que las mujeres en condición de vulnerabilidad, como lo son las pertenecientes a una comunidad indígena o las que tienen alguna discapacidad, principalmente intelectual, son más propensas a sufrir este tipo de violencia.

Cada una de estas formas y manifestaciones de violencia contra las mujeres integran el concepto jurídico de violencia de género del Sistema Universal de Protección de los Derechos Humanos; un concepto que no puede entenderse al margen de las teorías feministas, pues como se ha observado, estas definiciones reflejan las reivindicaciones históricas y las aportaciones conceptuales de los diversos feminismos; y, como señala María José Añón, si se pretende dar cuenta en profundidad del análisis conceptual de la violencia de género, es obligado, centrar la reflexión en las aportaciones más incisivas de las teorías feministas comprometidas en lograr un diálogo interactivo entre las tesis del feminismo jurídico, el Derecho y las teorías de justicia<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Añón Roig, María José. “Violencia con género. A propósito del concepto y la concepción de la violencia contra las mujeres”. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del derecho*, número 33 (2016): 1-16, p.5.

### **1.3 Conceptualizar para erradicar la violencia de género.**

Como resultado de los esfuerzos que los diversos feminismos hicieron para visibilizar la violencia contra las mujeres como una violación a los derechos humanos, a partir de los años 90 se desarrollaron diversos instrumentos jurídicos internacionales con la finalidad de que los Estados tomaran las medidas pertinentes en sus legislaciones a fin de erradicar esta violencia. En este sentido, cabe resaltar las Resoluciones 61/143 del año 2006 y 63/155 del año 2008, en las que Naciones Unidas invitó a los Estados a intensificar los esfuerzos para eliminar la violencia contra las mujeres, subrayando la necesidad de tipificar como delito cada una de las formas en que esta se manifiesta. Asimismo, instó a los Estados a utilizar mejores prácticas con el objeto de poner fin a la impunidad y a la cultura de la permisividad con respecto a la violencia de género.

De igual forma, el Comité de la CEDAW, en su labor cuasi jurisdiccional, ha dictaminado contra varios Estados a los que ha considerado responsables de violaciones de derechos humanos en relación con la violencia de género. Es el caso de A.T. contra Hungría, donde se dictaminó que la falta de legislación específica contra la violencia doméstica y el acoso sexual constituían una violación de los derechos humanos y de las libertades fundamentales<sup>45</sup>.

En los casos de Sahide Goekce<sup>46</sup> y Fatma Yildirim<sup>47</sup>, ambas fallecidas, contra Australia, se recomendó al Estado reforzar la aplicación y vigilancia de la ley contra la violencia doméstica, así como de las leyes penales conexas, actuando con la debida diligencia para prevenir este tipo de violencia y responder a ella, y, finalmente, prever las sanciones adecuadas para los casos de incumplimiento. En este sentido, la Corte Interamericana de Derechos Humanos en la sentencia de Campo algodónero contra

---

<sup>45</sup> Véase: A.T. contra Hungría, Comunicación número 27/2003, dictamen adoptado el 26 de enero de 2005.

<sup>46</sup> Véase: Sahide Goekce contra Australia, Comunicación número 5/2005, dictamen adoptado el 6 de agosto de 2007.

<sup>47</sup> Véase: Fatma Yildirim contra Australia, Comunicación número 6/2005, dictamen adoptado el 6 de agosto de 2007.

México<sup>48</sup>, recomendó la necesaria sensibilización de todas las autoridades respecto a la violencia de género –comprendida como una violación a los derechos fundamentales de las mujeres-, como un primer paso para llevar a cabo una revisión sustantiva de la legislación en la materia.

En el año 2008, Naciones Unidas entabló la campaña “Unidos para poner fin a la violencia contra las mujeres”, con el objetivo de que para el año 2015 todos los países adoptaran y cumplieran las leyes nacionales que regulan y castigan todas las formas de violencia de género, de conformidad con los instrumentos internacionales en materia de derechos humanos. Asimismo, la campaña incitó a los Estados a la promulgación de definiciones más amplias de violencia de género, capaces de abarcar todas las diversas formas y manifestaciones en que puede darse.

Y es que en efecto, los países donde se circunscribe este concepto a la violencia ocurrida en el marco de la pareja o ex pareja ponen de relieve la importancia de la problemática conceptual, puesto que cuando se juridifica una concepción tan restringida de violencia de género se deja sin protección a las mujeres que son víctimas de otras formas de violencia en tanto estas medidas no les resultan jurídicamente aplicables.

Posteriormente, en el año 2015, Naciones Unidas nuevamente entabló una campaña para poner fin a la violencia contra las mujeres, denominada “ÚNETE”. Esta campaña tuvo como objetivo la movilización social con el fin de poner de relieve la necesidad de prevenir y erradicar la violencia de género. A partir del día 25 de noviembre, considerado el día internacional contra la violencia de las mujeres, hasta el día 10 de diciembre, considerado el día internacional de los derechos humanos, se organizaron diversas actividades para hacer conciencia y generar acciones a fin de erradicar esta violencia. Cabe señalar que esta campaña continúa vigente.

---

<sup>48</sup> Véase: Informe sobre México elaborado por el Comité para la eliminación de la discriminación contra la mujer bajo el artículo 8 del Protocolo facultativo de la convención y respuesta del Estado mexicano, del 27 de enero de 2005.

En los últimos años son diversas las campañas que se han emprendido desde Naciones Unidas en contra la desigualdad entre hombres y mujeres, como ha sido la campaña “*He for She*”; así como otras acciones y medidas para erradicar la violencia de género. Esta violencia es hoy en día un tema prioritario para los Sistemas de Protección y se busca su inclusión en las agendas políticas de los Estados; la igualdad, la no violencia y la no discriminación, así como el empoderamiento de las mujeres son parte de los Objetivos de desarrollo sostenible (ODS) para 2030 –en concreto del objetivo 5-.

De acuerdo con cifras mostradas en la página web de ONU-Mujeres, 1 de cada 5 mujeres y niñas de entre 15 y 49 años en 87 países, afirmó haber sufrido violencia sexual y/o física por parte de un compañero sentimental<sup>49</sup>; 49 países no tienen leyes que protejan específicamente a las mujeres ante la violencia doméstica<sup>50</sup>; y, respecto de las prácticas nocivas, se tiene constancia de que son más de 750 millones de mujeres y niñas que se casaron antes de cumplir los 18 años<sup>51</sup>.

En definitiva, no resulta indiferente que en el Derecho la violencia de género se conceptualice de un modo u otro; primero, porque la sola conceptualización implica su reconocimiento como un problema jurídico y es, por tanto, un primer paso para la lucha contra su erradicación. Segundo, porque el concepto sirve como parámetro para el desarrollo jurídico, es decir, se constituye como un eje para la construcción de leyes, políticas públicas y demás acciones jurídicas y políticas para la prevención y erradicación de la violencia de género.

---

<sup>49</sup> Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas (2016), E/CN. 6/2017/3. Disponible en:

<http://www.unwomen.org/es/news/in-focus/women-and-the-sdgs/sdg-5-gender-equality>

Fecha de consulta: 17 de octubre de 2017.

<sup>50</sup> De acuerdo con el portal de ONU-Mujeres, los datos sobre leyes se basan en un examen de 189 países y territorios de la base de datos “las mujeres, la empresa y el derecho”, 2016.

<sup>51</sup> Base de datos mundial de UNICEF (2016). Disponible en <https://data.unicef.org/>.

La construcción del concepto jurídico de violencia de género, como se ha señalado, es el resultado de las aportaciones que los diversos feminismos han dado a lo largo de la historia. Es resultado también de la presión de los grupos organizados de mujeres que lograron visibilizar aquellos “actos aislados” de violencia, como un problema social y de derechos humanos que refleja las desigualdades entre hombres y mujeres.

La complejidad del fenómeno de la violencia de género –incluida su conceptualización– se debe, en parte, a la multitud de formas y escenarios en los que esta puede manifestarse, así como a los diversos factores de discriminación que a ella se le puedan sumar, como es la pobreza, la raza, el origen étnico, la clase, la condición de migrante o refugiada, la orientación sexual, el estado civil, el tener alguna discapacidad y el vivir con VIH.

Por otra parte, esta complejidad también obedece a que muchas de las formas y manifestaciones de la violencia de género ocurren en los ámbitos más íntimos de las mujeres, por lo que llega a ser una violencia invisibilizada. Finalmente, el obstáculo más grande para erradicar la violencia de género radica en la permisividad que el Estado a través del Derecho y sus instituciones ha mostrado frente a esta violencia.

## **2. La violencia de género en el Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos<sup>52</sup>.**

El Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos fue históricamente el segundo sistema regional en crearse; surge en el año de 1948 con la aprobación de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, y con la adopción de la Carta de la Organización de los Estados Americanos (OEA). Los primeros

---

<sup>52</sup> El siguiente apartado forma parte de la Tesis “Violencia de Género: la génesis del concepto jurídico” que la autora sustentó para obtener el grado de Maestría en Derecho Constitucional y Derechos Humanos, por la Universidad Panamericana Campus México, en la Ciudad de México en el año 2015.

Disponible en: <http://biblio.upmx.mx/tesis/153092.pdf>

Fecha de consulta: 24 de marzo de 2019.

antecedentes de la OEA se remontan al año 1890, cuando se celebró en Washington la Primera Conferencia Internacional Americana, en la que se acordó crear la Unión Internacional de Repúblicas americanas, que posteriormente, en el año de 1980, sería la Oficina Comercial de las Repúblicas Americanas, y en el año 1910 la Unión Panamericana.

En un inicio, la razón de establecer una alianza interamericana fue con fines meramente comerciales, sin embargo, en el contexto de posguerras los objetivos comenzaron a expandirse a cuestiones relacionadas con la seguridad, la democracia y la paz; pero no fue hasta el año 1938, en la Resolución de la Conferencia Interamericana, cuando por primera vez se tocó de forma directa el tema de los derechos humanos y las medidas conjuntas necesarias para su salvaguarda. Ya en el marco de la OEA, en el año de 1948, en la Novena Conferencia Interamericana, celebrada en Bogotá, los derechos humanos se plantearon como uno de los objetivos centrales de la organización<sup>53</sup>.

En virtud de la relevancia que cobraron los derechos humanos, en 1959, en el Acto Final de la V Reunión de Cancilleres, se decidió la creación de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos que, como establece el artículo 106 de la Carta de la Organización de Estados Americanos de 1967, está encargada de: “promover la observancia de los derechos humanos y de servir como órgano consultivo (...)”. Más tarde, en el año de 1969 se adoptó en Costa Rica la Convención americana sobre derechos humanos, conocida también como Pacto de San José, que entró en vigor en 1979<sup>54</sup>.

La década de los 80 ha sido una de las más importantes en el desarrollo del Sistema Interamericano pues, por una parte, se consolida a través de la construcción

---

<sup>53</sup> Para mayor información, véase: Faúndez Ledesma, Héctor. *El sistema interamericano de protección de los derechos humanos, aspectos institucionales y procesales*. Tercera edición. San José de Costa Rica: Instituto interamericano de derechos humanos, 2004.

<sup>54</sup> Los países que no ratificaron ni firmaron la Convención son: EEUU, Canadá, Antigua y Barbuda, Bahamas, Belice, Guyana, San Cristóbal y Nieves, Santa Lucía, San Vicente y las Granadinas. Asimismo, han denunciado la Convención Trinidad y Tobago en 1998 y Venezuela en 2012.



jurisprudencial de la Corte y de la adopción de los dos Protocolos Adicionales a la Convención Americana. Y, por otra parte, se adoptan diversas convenciones interamericanas sectoriales, entre ellas, la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, también conocida como Convención Belém do Pará<sup>55</sup>.

El Sistema Interamericano se ha convertido en un referente para la protección de los derechos humanos, esto resulta muy interesante pues la evolución de este sistema se desarrolla en un contexto histórico determinado por la colonización y las dictaduras militares. Latinoamérica es caracterizada por constantes conflictos sociales, muchas veces determinados por la violencia, la represión gubernamental, las desapariciones forzadas, los altos índices de desigualdad, pobreza e inseguridad; por ello resulta relevante el desarrollo jurisprudencial y las sentencias modelo que ha emitido la Corte en materia de derechos humanos.

De igual forma, resulta relevante el desarrollo e innovación de los mecanismos jurídicos en la lucha contra la violencia de género ante las alarmantes cifras de violencia en la que viven las mujeres de la región. Sin embargo, y pese a esto -quizá a causa de esto-, el Sistema Interamericano, es el que más ha aportado de todos los Sistemas Regionales en la construcción de un concepto de violencia de género abarque las diversas realidades y que intente dar una respuesta eficaz para transformar la realidad que viven muchas mujeres.

## **2.1 El activismo feminista y la transformación de la agenda política internacional en América Latina.**

Como se ha señalado, las primeras reivindicaciones feministas se centraron en las demandas relacionadas con los derechos civiles y políticos, pero resulta interesante

---

<sup>55</sup> Cançado Trindade, Antonio. "El sistema interamericano de protección de los derechos humanos". En *La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004, p. 550.

que, en el caso de Latinoamérica, estas reivindicaciones estuvieron presentes en la agenda política internacional incluso antes del establecimiento del Sistema Interamericano.

En 1923, durante la octava sesión del V Conferencia Internacional Americana de la Unión Panamericana de Naciones, celebrada en Chile, se resolvió recomendar al Consejo Directivo de esta Unión que incluyera en el programa de las futuras conferencias el estudio de los medios para abolir las incapacidades constitucionales y legales en razón del sexo, a fin de que a las mujeres se les reconocieran los mismos derechos civiles y políticos de los hombres<sup>56</sup>.

Posteriormente, en 1928 en la VI Conferencia Internacional Americana, como resultado de los esfuerzos de numerosas mujeres organizadas para la defensa de sus derechos, se creó la primera institución oficial intergubernamental sobre derechos de la mujer en el mundo: la Comisión Interamericana de Mujeres (CIM), con el propósito de facilitar el pleno reconocimiento de los derechos civiles y políticos. Cabe resaltar que en el discurso inaugural de Doris Steven, la primera presidenta de la CIM, se reconoció que los derechos de las mujeres son un asunto de derechos humanos, reconocimiento expreso que no se volvería a repetir sino hasta 1993 en la Declaración y Plan de Acción de Viena<sup>57</sup>.

En el año de 1933 la CIM promovió la adopción de la Convención Interamericana sobre la Nacionalidad de la Mujer, sentando un nuevo precedente en el ámbito mundial al ser el primer instrumento internacional sobre derechos de la mujer en una conferencia internacional. En el año de 1948 se adoptaron otros dos importantes instrumentos: la

---

<sup>56</sup> Mejía Guerrero, Luz Patricia. “La Comisión interamericana de mujeres y la Convención de Belém do Pará. Impacto en el Sistema Interamericano de derechos humanos”. *Revista IIDH*, Número 56 (2012), p. 189.

Disponible en: <http://www.corteidh.or.cr/tablas/r30352.pdf>

Fecha de consulta: 21/08/2017.

<sup>57</sup> *Ibídem*, p. 190.

Convención Interamericana sobre la Concesión de los Derechos Políticos de la Mujer y la Convención Interamericana sobre los Derechos Civiles de la Mujer.

Las actividades de la CIM se intensificaron entre los años 70 y 80, en los que las organizaciones de mujeres lucharon por la ampliación de normatividades y de mecanismos para la protección de sus derechos<sup>58</sup>. Estos años fueron claves para el feminismo latinoamericano, pues como señala Matos:

“emergió a partir de la resistencia y lucha de las mujeres contra el autoritarismo, la violencia y la falta de ciudadanía en el interior de los regímenes militares (...), un contexto en el que el Estado representaba la violencia ejercida sobre los cuerpos de las mujeres, el silencio de las demandas de participación y la impermeabilidad de las demandas de igualdad, los feminismos se construían en posición de aversión al Estado”<sup>59</sup>.

Posteriormente, entre los años 80 y 90, en pleno proceso de democratización y con la influencia de Naciones Unidas, se estableció una nueva relación entre el Estado y el feminismo. Comenzó un “fenómeno de la institucionalización expresado en el ‘ONG-ización’<sup>60</sup>, en la preparación y seguimiento de las conferencias mundiales organizadas por la ONU que definía las prioridades del movimiento”<sup>61</sup>. Las organizaciones feministas comenzaron una presencia muy importante en la construcción de las políticas sociales y en la toma de decisiones del Estado.

---

<sup>58</sup> De la Cruz, Carmen. *Derechos y desarrollo humano*. El Salvador: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo en San Salvador, 2017, p. 17.

<sup>59</sup> Mateos, Marlise y Paradis, Clarisse. “Los feminismos latinoamericanos y su compleja relación con el Estado: debates actuales”. *Iconos, Revista de ciencias sociales*, número 45, Enero (2013): 91-107, p. 95.

<sup>60</sup> La autora utiliza el término ‘ONG-ización’ para hacer referencia a la tendencia por parte de las feministas a articular las reivindicaciones a través de organizaciones no gubernamentales.

<sup>61</sup> Curriel, Onchy. “La crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista”. *Revista NOMADAS*, número 26 (2007): 1-8, p.4.

Los feminismos latinoamericanos se centraron en visibilizar el problema de la violencia contra las mujeres. Comenzaron a realizar una campaña de denuncia y sensibilización, elaborando propuestas de legislación, políticas públicas y programas para la atención a víctimas de violencia de género; un ejemplo de esto, es la casa de acogida “Julia Burgos”, que se abrió en Puerto Rico en 1979. Asimismo, comenzaron a crearse nuevas leyes, como la Ley de Hostigamiento Sexual en el Trabajo y Violencia Doméstica en Pareja de 1989, en Puerto Rico; o la reforma constitucional que hizo Brasil, en la que el Estado se comprometió a crear mecanismos para cohibir la violencia en el ámbito familiar. Así como la creación de delegaciones de la mujer en Argentina, Brasil y Perú.

Durante los años 90 hubo un gran activismo por parte de las organizaciones feministas latinoamericanas que centraron sus esfuerzos en campañas regionales contra la violencia de género, como: en El Salvador, la campaña “Nada justifica la violencia sexual ¡Mi cuerpo se respeta!; en México, la campaña “A parar la lista, ni una más”; en Nicaragua, la campaña “La próxima vez que te levante la voz será para felicitarte”; en Perú, la campaña “Vivamos sin tortura”; en Puerto Rico se creó el Frente Comunitario contra la Violencia Doméstica; en Uruguay, la campaña “Estamos de luto, murió otra mujer víctima de violencia doméstica”<sup>62</sup>. El objetivo era la visibilización de las principales formas de violencia que sufrían las mujeres en sus países, como un mecanismo de presión política para que los Estados tomaran medidas en la prevención de esta violencia.

En 1991 se promovió la “Campaña internacional de los 16 días de activismo para erradicar la violencia contra las mujeres”, en la que participaron aproximadamente 1,700 organizaciones de 130 países. Esta campaña que se originó en el Instituto para el liderazgo global de las mujeres, inició el día 25 de noviembre, día internacional de la eliminación de la violencia contra la mujer, y culminó el 10 de diciembre, día internacional de los derechos humanos, con el propósito de enlazarlos simbólicamente

---

<sup>62</sup> Montaña Sonia (coord.). *¡Ni una más! El derecho a vivir una vida libre de violencia en América Latina y el Caribe*. Santiago de Chile: CEPAL, 2007, p.83.

y hacer hincapié en que tal violencia constituye una violación a los derechos humanos<sup>63</sup>.

El activismo de las organizaciones de mujeres y el feminismo institucionalizado en América Latina de esa época, sumado al contexto de Naciones Unidas y a los diversos mecanismos internacionales de protección de los derechos de las mujeres, constituyeron una influencia determinante para la adopción de la Convención interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer.

En 1990, la CIM convoca a la Consulta Interamericana sobre la Mujer y la Violencia, con el objetivo de reunir datos e información sobre la incidencia de este fenómeno. El resultado fue de tal magnitud, que en 1990 la Asamblea de delegadas de la CIM adoptó una Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer. Posteriormente, la Asamblea de la OEA emitió la Recomendación 1128 para la protección de la mujer contra la violencia, en la que se reafirmó la necesidad de crear un proyecto de convención internacional para erradicar este tipo de violencia.

Finalmente, un año después, la CIM convocó a una reunión de expertos para acordar la tipificación general de los casos de violencia de género. La obligación de los Estados en este campo consistía en la definición de los derechos mínimos, así como los mecanismos de reparación y respeto de estos derechos. El proyecto se organizó en torno a tres temas torales: la prevención, la sanción y la erradicación de la violencia contra las mujeres; la estructura de la Convención contó con un preámbulo, un apartado de definiciones, un apartado de los deberes de los Estados, un apartado de los mecanismos para la protección y reposición, y finalmente, un apartado de disposiciones generales. En 1993 el Grupo de expertos dio el visto bueno a la CIM para elevar este proyecto de Convención ante la Asamblea General de la OEA, que se llevaría a cabo en Belém do Pará, Brasil, en 1994. En junio de ese mismo año la Convención fue adoptada con la firma de ocho países.

---

<sup>63</sup> *Ídem.*

El feminismo activista continúa denunciando que las cifras de violencia de género siguen siendo alarmantes y la respuesta de los Estados no es coherente con los compromisos asumidos en la Convención. Las organizaciones de mujeres han establecido una serie de estrategias en la lucha contra la violencia, como lo son: el impulso de las reformas legales; el diseño y aplicación de planes nacionales; el aseguramiento del acceso a la justicia de las mujeres maltratadas tanto en contextos de paz como en conflictos armados; el fomento de la colaboración entre juristas y médicos en el apoyo de las víctimas; la capacitación al personal en los Estados donde existan comisarías de la mujer, así como a operadores de justicia, a defensores y al personal de prestación de servicios integrales; el fortalecimiento de la vigilancia ciudadana para la protección de las mujeres y niñas frente a la trata de personas; la creación y apoyo en el funcionamiento de redes de atención y prevención; la inclusión de la violencia contra las mujeres en las agendas de seguridad ciudadana; la realización de campañas masivas de sensibilización y difusión de la información; así como la sensibilización y concienciación en temas relacionados con la violencia en comunidades indígenas y en personas con VIH<sup>64</sup>.

En 2014, 20 años después de la creación de la Convención, se organizaron diversos encuentros entre las redes y organizaciones feministas a efecto de hacer propuestas que agilizaran el cumplimiento de los Estados. Por otra parte, la literatura feminista latinoamericana en torno a la violencia de género ha ido en aumento, convirtiéndose en una importantísima referencia en la materia.

## **2.2 Belém do Para: primer instrumento jurídico en contra de la violencia de género.**

La Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, “Convención de Belem Do Para”, es el primer instrumento jurídico de los Sistemas Regionales de Protección de los Derechos Humanos creado con la finalidad

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 86.

de erradicar la violencia de género. Se creó un año después de la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, y como esta, adopta un concepto integral de la violencia de género.

Resulta fundamental para esta investigación establecer qué es para el Sistema Interamericano la violencia de género y el desarrollo que tanto la Corte como la Comisión Interamericana han dado al concepto pues, como se verá más adelante, México está sujeto a la jurisdicción de este Sistema y, según la Constitución, sus resolutivos forman parte del derecho nacional.

La Convención de Belem Do Para define en su artículo primero la violencia contra la mujer, como: “cualquier acción o conducta basada en su género, que cause muerte, daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico a la mujer, tanto en el ámbito público como en el privado”. Asimismo, entiende que esta violencia incluye la sexual, física, psicológica y entiende por estos tipos de violencia lo siguiente:

- a) Que tenga lugar dentro de la familia o unidad doméstica o en cualquier otra relación interpersonal, ya sea que el agresor comparta o haya compartido el mismo domicilio que la mujer, y que comprende, entre otros, violación, maltrato y abuso sexual;
- b) Que tenga lugar en la comunidad y sea perpetrada por cualquier persona y que comprende, entre otros, violación abuso sexual, tortura, trata de personas, prostitución forzada, secuestro y acoso sexual en el lugar de trabajo, así como en instituciones educativas, establecimientos de salud o cualquier otro lugar, y
- c) Que sea perpetrada o tolerada por el Estado o sus agentes, donde quiera que ocurra.

Un elemento distintivo de esta Convención es el reconocimiento a través de su artículo tercero, del derecho de toda mujer a una vida libre de violencia, tanto en el ámbito privado como en el público. Este derecho incluye, entre otros: el derecho de la mujer a ser libre de toda forma de discriminación; y, el derecho de la mujer a ser valorada y educada libre de patrones estereotipados de comportamiento y prácticas sociales y culturales basadas en conceptos de inferioridad o subordinación. Como se observa, la Convención rechaza los estereotipos basados en el género, otra de las aportaciones más importantes que ha servido para comprender la complejidad de la violencia de género.

Asimismo, la Convención establece una serie de exigencias a los Estados de implementar medidas legislativas, así como de crear programas y capacitación a funcionarios tanto en la esfera de la administración como de la procuración de justicia. Por otra parte, en el año 2004, el Secretario General de la OEA convocó a una Conferencia de los Estados partes en la que se aprobó el Mecanismo de Seguimiento de la Implementación de la Convención de Belém do Pará (MESECVI), con el objeto de dar seguimiento a los compromisos asumidos por los Estados parte. La Convención, además de ser un valioso instrumento por sí mismo para la lucha contra la violencia de género, cuenta con un importantísimo desarrollo interpretativo, desde el año 2001 por parte de la Comisión y desde el año 2006 por parte de la Corte.

### **2.2.1 El desarrollo interpretativo de la violencia de género.**

Pese a que la Convención de Belém do Pará entró en vigor en marzo de 1995, no fue hasta el año 2001 cuando en el caso María Da Penha Maia Fernandes contra Brasil, la Comisión Interamericana apelara a las disposiciones de esta Convención. No obstante, la Comisión cuenta con antecedentes de casos que, si bien no se fundamentan en dicha Convención, hacen referencia a la violencia contra las mujeres, por lo que han servido como precedentes en la construcción del marco de las obligaciones de los Estados frente a esta violencia.



Un ejemplo de lo anterior es el caso Raquel Martín de Mejía contra Perú del año 1996, donde la Comisión encaró la violación sexual como una forma de tortura. En este caso, consideró que la violación y los abusos sexuales cometidos por parte de agentes del Estado (militares) en contra de la víctima, configuraban una violación a los derechos humanos consagrados en la Convención Americana, por lo que la Comisión, siguiendo los criterios del Tribunal Internacional de Ruanda, determinó que la violación sexual cuando es cometida por agentes del Estado puede llegar a ser considerada una forma de tortura. Este criterio también fue asumido por la Corte Europea de Derechos Humanos en el caso Aydin contra Turquía, del año 1997.

En el 2001, en el caso María Eugenia Morales de Sierra contra Guatemala, la Comisión consideró que el Código Civil de Guatemala contenía disposiciones discriminatorias en la definición del papel de cada cónyuge dentro del matrimonio. En este caso se denunciaban algunos artículos de dicho código en los que se le confería al marido la representación conyugal, la facultad para administrar el patrimonio conyugal y la posibilidad de objetar las actividades la mujer fuera del hogar, pues a esta únicamente se le concedía ‘el derecho y obligación especial’ de cuidar de los hijos menores y del hogar, por lo que quedaba impedida para tener un empleo que perjudicara sus funciones de ama de casa y madre. La Comisión señaló que estas disposiciones eran discriminatorias pues colocaban a la mujer en una situación de subordinación jurídica frente a su marido, impidiéndole ejercer el control sobre aspectos importantes de su vida.

En ese mismo año, en el caso María Da Penha Maia Fernandes contra Brasil, como se ha señalado, se hace referencia expresa por primera vez a la Convención de Belém do Pará. Se trata de una resolución importantísima de la Comisión pues, además resolver conforme a los derechos consagrados en la Convención, es el primer caso que aborda la violencia como una violación a los derechos humanos. En este caso, la Comisión consideró que el Estado había menoscabado su obligación de ejercer debida diligencia para prevenir, sancionar y erradicar la violencia doméstica al no condenar y sancionar al victimario durante quince años pese a las reclamaciones realizadas oportunamente.

Por lo que la Comisión concluyó que, dado que la violación forma parte de un “patrón de negligencia y falta de efectividad del Estado”<sup>65</sup>, no solo se violaba la obligación de procesar y condenar, sino también la de prevenir estas prácticas degradantes.

Respecto de esto último, el Comité de la CEDAW se pronunció en el mismo sentido en el caso A.T. contra Hungría en el año 2005, determinando el incumplimiento del Estado para prevenir la violencia contra la víctima y protegerla, señalando la preocupación especial por la inexistencia de legislación específica que combata la violencia doméstica y el acoso sexual, así como por la inexistencia de medidas cautelares y de casas de asistencia para mujeres víctimas de violencia doméstica.

Por su parte, la Corte Interamericana no se había pronunciado antes de 2006 sobre los derechos establecidos en la Convención de Belém do Pará. Incluso, en dos ocasiones - en los Ríos y otros contra Venezuela, y en Perezoso y otros contra Venezuela-, la Corte tuvo oportunidad de hacerlo, mas consideró que en dichos casos no se logró demostrar que las agresiones fueran especialmente dirigidas contra las mujeres, ni que estas agresiones se debieran a su condición de mujer.

En el año 2006, la Corte dictó una sentencia simbólica con el caso Penal Miguel Castro contra Perú, cuya fecha de emisión coincidió además con el Día Internacional para la Eliminación de la Violencia contra la Mujer. Este caso es de suma importancia pues, por una parte, es el primero en el que la Corte analiza violaciones a los derechos humanos cometidas en el marco de la Convención de Belém do Pará y, por otra, es también el primero en el que un tribunal internacional trata un caso de sobrepoblación en un penal femenino. Finalmente, su relevancia obedece a que a partir de este caso se establecen criterios fundamentales sobre la violencia sexual y la violencia cometida en situaciones de conflicto.

---

<sup>65</sup> Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Informe número 54/01 María Da Penha Maia Fernandes contra Brasil, párrafo 56.

Los hechos de este caso suceden en el contexto del autogolpe del dictador peruano Alberto Fujimori, en el que agentes policiales del Estado y Fuerzas Armadas intervinieron en el penal Castro Castro durante cuatro días, dando como resultado la ejecución de 42 prisioneros, 185 presos heridos y la demolición parcial de dos pabellones de la prisión. La Corte en este caso planteó un análisis con enfoque de género, pues los ataques realizados contra el pabellón de mujeres habían sido específicamente dirigidos a estas, además de haberse visto afectadas de forma muy distinta a los hombres. La Corte analizó las diversas formas en que el Estado cometió tortura al negarle a las mujeres atenciones de salud pre y posnatal, materiales de aseo personal y atención general a sus distintas necesidades fisiológicas.

Debido a lo anterior, la Corte consideró que las mujeres detenidas o arrestadas no deben sufrir discriminación y deben ser protegidas de todas las formas de violencia o explotación que en su condición de privación de libertad puedan sufrir a mano de las autoridades. Consideró también, que las revisiones y supervisiones debían ser realizadas por oficiales femeninas y que las mujeres embarazadas en lactancia debían ser protegidas en condiciones especiales. La discriminación sufrida incluye la violencia dirigida contra la mujer porque es mujer o que la afecta en forma desproporcionada, abarcando actos que infringen daños o sufrimientos de índole física, mental o sexual, amenazas de la comisión de dichos actos, coacción y otras formas de privación de la libertad.

En el año 2010, en los casos Valentina Rosendo Cantú contra México, y Fernández Ortega y otros contra México, la Corte volvió a emplear el criterio de que la violencia sexual cometida por agentes del Estado puede ser calificada como tortura. En ambos casos se denunció la violencia sexual por parte del Ejército mexicano contra dos mujeres indígenas, por lo que la Corte, además de analizar este tipo de violencia, tuvo la oportunidad de indagar sobre las múltiples formas de discriminación que pueden vivir las mujeres. Asimismo, la Corte resolvió sobre la necesidad de que el Estado lleve a la justicia común la investigación de estos casos y no queden al amparo de la justicia militar, por lo que condenó al Estado a realizar una serie de reformas legislativas al

Código de Justicia Militar a fin de armonizarlo con los diversos instrumentos internacionales en materia de derechos humanos.

Cabe señalar que en 2015 la Suprema Corte de Justicia de la Nación de México (SCJN) dictó una sentencia en el que analizó las obligaciones correspondientes al Estado mexicano a partir de la condena de la Corte interamericana por estos casos. En el expediente Varios 1396/2011, la Corte desarrolló tres temas principales: las medidas correspondientes al Poder Judicial de la Federación, la delimitación del fuero militar y el control difuso de los jueces. Asimismo, destacó “la importancia de que, tratándose del derecho al acceso a la justicia, el Estado mexicano deba tomar en cuenta la situación de vulnerabilidad en que se encuentran las personas indígenas derivad de su idioma y etnicidad (...)”<sup>66</sup>.

La Corte también hizo uso de su jurisprudencia para resaltar la obligación de las autoridades para impartir justicia con perspectiva de género, lo que, en palabras del Tribunal Constitucional mexicano significa: “leer o interpretar una norma tomando en cuenta los principios ideológicos que la sustentan, así como la forma en que afectan, de manera diferenciada, a quienes acuden a demandar justicia, pues solo así se puede aspirar a aplicar correctamente los principios de igualdad y equidad (...)”<sup>67</sup>. Esta obligación también implica el juzgar con perspectiva de género, lo que la SCJN define como: “hacer realidad el derecho a la igualdad y responde a obligaciones jurídicas de rango supremo para combatir la discriminación a través de la adecuada impartición de justicia, a fin de remediar situaciones asimétricas del poder”<sup>68</sup>.

En el año 2009, la Corte vuelve a condenar al Estado mexicano y dicta una sentencia histórica sobre violencia de género en el caso González y otras contra México, mejor conocida como “campo algodoner”. En este caso, la Corte condenó al Estado por los

---

<sup>66</sup> Sentencia dictada por la SCJN en el expediente Varios 1396/2001, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2015.

<sup>67</sup> Tesis 1a, XXXIII/2014 (10a) consultada en la página 677, libro 3, tomo I de la Gaceta del Seminario Judicial de la Federación. Décima Época. Suprema Corte de Justicia de la Nación, México.

<sup>68</sup> Sentencia dictada por la Suprema Corte de Justicia de la Nación en el expediente varios 1396/2011.

feminicidios ocurridos en Ciudad Juárez, reconociendo que los homicidios a mujeres documentados desde 1993, están influenciados por una cultura de discriminación contra la mujer. Si bien, aunque la Corte no le atribuye al Estado la responsabilidad directa por estos feminicidios, advierte sobre la importancia que tiene el esclarecimiento de los hechos así como de las medidas generales de prevención que el Estado debe adoptar para la protección de los derechos humanos de las mujeres y de las niñas.

En esta sentencia, la Corte determina que cuando se está ante un hecho de violencia contra las mujeres (incluidos los asesinatos, secuestros, desapariciones y situaciones de violencia doméstica e intrafamiliar) este no puede ser considerado como un caso aislado, esporádico o un episodio de violencia, sino que debe ser abordado como una situación estructural. Es decir, la Corte señala que la violencia contra las mujeres es un fenómeno social y cultural enraizado en las costumbres y mentalidades de una cultura de violencia y discriminación basadas en el género.

Para la Corte los estereotipos de género juegan un papel fundamental para la discriminación y violencia que sufren las mujeres en Ciudad Juárez. Estos estereotipos basados en el género son una “pre- concepción de atributos o características poseídas o papeles que son o deberían ser ejecutados por hombres y mujeres respectivamente”<sup>69</sup>. Es decir, se trata de construcciones sociales y culturales en las que según las condiciones físicas, biológicas, sexuales y sociales, se determinan roles para los hombres y mujeres, constituyendo a la vez una causa y consecuencia de la violencia de género.

En este sentido, los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez ocurren en razón del género, de su condición como mujer. Por ello, numerosas organizaciones de mujeres y feministas reclamaron al Estado la necesidad de establecer un concepto propio para estos crímenes. Como se ha señalado, el concepto de feminicidio lo introdujo al castellano la mexicana Marcela Llargarde, quien hace una traducción literal de *feminicide*, pues considera que se trata de una figura de equivalencia del homicidio que

---

<sup>69</sup> Corte Interamericana de Derechos Humanos. Sentencia González y otros contra México, párrafo 401.

opera solamente para las mujeres<sup>70</sup>. La Corte Interamericana, a pesar de que la legislación mexicana cuenta con su propia tipificación del feminicidio en la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, del año 2007, lo definió como “el homicidio de mujer por razones de género”<sup>71</sup>.

Pese a que en un inicio la Comisión no calificara estos asesinatos como feminicidio, aun cuando así lo habían propuesto los peritos, la Corte determinó que, si bien no era posible calificar todos los homicidios de mujeres sucedidos en Ciudad Juárez como feminicidio, para el caso concreto, las muertes denunciadas si se tipificaban como tal. Esto resulta fundamental en virtud de que el reconocimiento como feminicidio pone de relieve un contexto de misoginia y desigualdad en el que peligra la vida de todas las mujeres de Ciudad Juárez.

La experiencia que desde el Sistema Interamericano se ha tenido respecto de la violencia de género ha permitido establecer una serie de estándares en torno a esta violencia que se enumeran en:<sup>72</sup>

- Vínculo estrecho entre la discriminación y la violencia de género.
- Obligación inmediata de los Estados de actuar con la debida diligencia para prevenir, investigar y sancionar los actos cometidos tanto por actores estatales como no estatales.
- Obligación de garantizar la disponibilidad de mecanismos judiciales efectivos, adecuados e imparciales para víctimas.

---

<sup>70</sup> Lagarde, Marcela. “Antropología, feminismo, y política: violencia feminicida y derechos humanos en las mujeres”. En *Retos teóricos y nuevas prácticas*, coordinado por Bullen, M y Diez Mintegui, C. España: Ankulegi Antropología Elkarte, 2008, p. 216.

<sup>71</sup> Corte Interamericana de Derechos Humanos. Sentencia González y otros contra México, párrafo 143.

<sup>72</sup> Disponible en: <https://www.oas.org/es/cidh/mujeres/docs/pdf/ESTANDARES%20JURIDICOS.pdf>

- Calificación jurídica de la violencia sexual como tortura cuando esta sea cometida por agentes estatales.
- Obligación de los Estados de implementar acciones y erradicar la discriminación y los patrones estereotipados.
- Deber del Estado de analizar leyes, políticas públicas, normas y prácticas que establecen diferencias de trato basadas en el sexo.
- Deber de los Estados de considerar las situaciones que pueden enfrentar las mujeres de sufrir discriminación intersectorial.

La investigación con perspectiva de género resulta fundamental al tratarse de muertes violentas de mujeres, a fin de determinar si se trata o no de un feminicidio. Al respecto, en mayo de 2015, la Primera sala de la SCJN resolvió en el Amparo en revisión 554/2013, que la Procuraduría del Estado de México debía investigar nuevamente la muerte de Mariana Lima Buendía, no como suicidio, como inicialmente se había determinado, sino como un probable feminicidio.

En este caso, la Primera sala del Tribunal Constitucional resaltó la obligación de los órganos investigadores de juzgar sin discriminación y con perspectiva de género toda muerte violenta de una mujer, de conformidad con lo establecido por los instrumentos internacionales sobre derechos humanos y derechos de las mujeres. Lo anterior resulta relevante pues, pese a que el Estado de México cuenta con un protocolo de investigación para los feminicidios, en el caso en concreto no solo fue incumplido, sino que además la investigación se llevó a cabo con absoluta negligencia, dejando en evidencia la cultura de discriminación con la que se abordan las muertes violentas de las mujeres.

Cabe señalar que el Estado de México es, junto a Ciudad Juárez, una de las ciudades mexicanas con mayores índices de feminicidios. Esta resolución supone un

importantísimo avance en las obligaciones que el Estado mexicano tiene para frenar los feminicidios.

### **2.2.2 El derecho de las mujeres a una vida libre de violencia.**

Como se ha mencionado, una de las principales características de la Convención de Belém do Pará es el reconocimiento al derecho de las mujeres a una vida libre de violencia. Significa que las mujeres son titulares de un nuevo derecho humano que es violentado cuando ocurre una situación de violencia de género. Este derecho es un logro de las feministas latinoamericanas quienes, a partir del proceso de democratización en los países del continente americano, generaron nuevas relaciones con el Estado centrando sus reivindicaciones en la creación de instrumentos jurídicos. Como señala Lorena Fries “la incorporación de las mujeres en el apartado del Estado en los 90, para hacerse cargo de las demandas de género les han significado avances, pero también la necesidad de replantearse el tema del Estado y su relación con las mujeres”<sup>73</sup>.

Las feministas que optan por una defensa de sus derechos desde el Derecho son conscientes que esto solo es posible, como señala Elena Laporta, si se construye un “concepto de derechos humanos que se base en las necesidades de las mujeres y de las aportaciones realizadas desde el feminismo”<sup>74</sup>. Es decir, el Derecho requiere de una

---

<sup>73</sup> Fries, Lorena. “Los derechos humanos de las mujeres: aportes y desafíos”. *Flacso Ecuador*, 2001: 45-63, p. 47.

Disponible en: <http://www.flacso.org.ec/docs/safisfries.pdf>

Fecha de consulta: 25/agosto/2017.

<sup>74</sup> Laporta, Elena. “El feminicidio/femicidio: reflexiones desde el feminismo jurídico”. Trabajo de fin de máster, Universidad Carlos III de Madrid, 2012, p.55. Disponible en:

[https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/18787/TFM\\_MEADH\\_Elena\\_Laporta\\_2012.pdf?sequence=1](https://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/18787/TFM_MEADH_Elena_Laporta_2012.pdf?sequence=1)

Fecha de consulta: 15 de octubre de 2017.



perspectiva que dé cabida a la igualdad y a las diferencias, y que, desde luego, permita visibilizar a las mujeres y a sus contribuciones en la sociedad.

El reconocimiento en el Derecho del derecho de las mujeres a una vida libre de violencia requiere una serie de consideraciones respecto del fenómeno de la violencia de género, pues no debe perderse de vista que “subyace tras ella una situación de dominación y desigualdad que requiere un tratamiento específico que va más allá de su mera subsunción en el derecho general a la vida o la integridad física o psíquica”<sup>75</sup>. En este sentido, y bajo la comprensión de la complejidad por la que surge y se perpetúa la violencia de género, reconocer un nuevo derecho plantea la necesidad de establecer una serie de cuestionamientos que van desde el concepto y fundamento de este, como de su objeto y sujetos de protección y la forma en que se va a integrar al Derecho en general.

Respecto a lo anterior, Laporta plantea una serie de reflexiones desde la consideración de si el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia forma parte del proceso de especificación de los derechos<sup>76</sup>; es decir, de este “proceso de concreción que supone no solo selección y matización de lo ya existente, sino la aportación de nuevos elementos que enriquecen y completan lo anterior”<sup>77</sup>. Considera, además, que es necesario hacer una reflexión respecto de los conceptos que se abordarán a partir de este derecho, pues como señala, es necesario determinar si se denominará violencia sexista, patriarcal, machista, de género o contra las mujeres.

Sobre esto último, para Laporta, el término violencia contra la mujer representa un avance pues supone “suprimir el velo de la neutralidad y evitar usar una palabra, la de género, que empieza a ser usada desde una perspectiva no feminista”<sup>78</sup>, pero que a la

---

<sup>75</sup> *Ibídem*, p. 54.

<sup>76</sup> *Ídem*.

<sup>77</sup> Peces-Barba, Gregorio. *Curso de derechos fundamentales, teoría general*. *Op. cit.*, p.80.

<sup>78</sup> Laporta Hernández, *Op. cit.*, p.54.

vez “tampoco es una expresión clara en la medida que no incluye el componente político-sexual, patriarcal que explica los motivos”<sup>79</sup>.

Por último, la autora señala que en el reconocimiento del derecho de las mujeres a una vida libre de violencia se debe reflexionar cuáles sujetos se van a ver afectados por este derecho, pues, entre otros, está la ausencia de otras tendencias sexuales. Asimismo, señala que es necesario analizar si se trata de un derecho individual o colectivo, por tratarse el fenómeno de la violencia contra las mujeres de un problema de “carácter estructural y sistemático que no comprende si se individualiza en exceso”<sup>80</sup>. Cabe resaltar que sobre estas cuestiones existe un vacío interpretativo dentro del Sistema Interamericano, tanto de la Corte como de la Comisión.

### **2.2.3 La contrastante realidad latinoamericana.**

El continente americano, principalmente la región de América Latina y el Caribe, es mundialmente conocido por los altos niveles de violencia contra las mujeres. El papel de los diversos feminismos y organizaciones de mujeres ha sido imprescindible para la sensibilización y denuncia de este tipo de violencia que es de niveles realmente alarmante, pues:

“Si se toman 10 mujeres mayores de 15 años representativas, por cada país de América Latina y el Caribe, se verá que, cuatro peruanas y cuatro nicaragüenses sufren violencia física por parte de sus esposos; en México, tres mujeres son víctimas de violencia emocional y dos de violencia económica; tres brasileñas de violencia física extrema y dos haitianas de violencia física. Por ejemplo, entre

---

<sup>79</sup> *Ídem.*

<sup>80</sup> *Ídem.*

1990 y 2007, más de 900 mujeres chilenas fallecieron por causa del homicidio, gran mayoría víctimas de sus parejas o ex parejas”<sup>81</sup>.

La teoría feminista latinoamericana ha permitido construir un marco conceptual de la violencia de género como un asunto de derechos humanos, de justicia y como un problema social. Ha evidenciado que los frecuentes episodios de violencia que viven muchas mujeres son manifestaciones de una violencia sistemática y estructural que afecta a las mujeres en el ámbito público y privado. Por otra parte, el activismo ha servido para la construcción de mecanismos jurídicos de protección y como fiscalizador del nivel de cumplimiento de los compromisos de los gobiernos<sup>82</sup>.

La Convención de Belém do Pará de 1994 es el primer instrumento sobre violencia de género que genera obligaciones jurídicas para los Estados, pues si bien, como ya se ha mencionado, un año antes se había creado la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, esta no cuenta con fuerza vinculante. Por su parte, la Comisión y la Corte Interamericana de Derechos Humanos, han sido fundamentales para la comprensión de este fenómeno, pues a través de las decisiones de estos órganos se han establecido criterios fundamentales para la lucha contra la violencia de género.

Este sistema se ha caracterizado por una participación constante de las feministas y de los movimientos de mujeres, a quienes se deben las numerosas reformas legislativas, creación de políticas públicas y programas de atención a víctimas de violencia de género, observatorios ciudadanos y demás mecanismos nacionales y regionales para la protección de los derechos de las mujeres.

Los feminismos latinoamericanos nacen bajo las premisas de sus antecesores europeos y anglosajones, mas toman un camino propio que, en una región en el que el

---

<sup>81</sup> Montaña, Sonia (coord.). “Ni una más! El derecho a vivir una libre de violencia en América Latina y el Caribe”. En *Las cifras de la violencia*, 26-76. Santiago de Chile: CEPAL, 2007.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p.83.

contexto histórico ha sido determinado por la colonia y descolonización, dictaduras y un no muy lejano proceso de consolidación democrática, les ha permitido generar una identidad propia basada en el multiculturalismo.

### **3. Matrimonios forzados: algunas precisiones conceptuales<sup>83</sup>.**

Los matrimonios forzados son uno de los mecanismos sociales por los que se fuerza a las mujeres a la subordinación frente al hombre, vulnerando su derecho a elegir libremente a su pareja y su derecho a contraer matrimonio y, por tanto, anulando *de facto* su derecho al libre desarrollo de la personalidad. El matrimonio forzado además de ser un acto de violencia en sí mismo, es un escenario idóneo para que puedan darse otros tipos de violencia contra las mujeres, como puede ser la violencia económica, sexual, física y psicológica.

Como una expresión de la violencia de género, el fenómeno de los matrimonios forzados es resultado de un sistema patriarcal que se moldea y adapta a diversas situaciones, renovando sus formas y manifestaciones con el objetivo de mantenerse vigente, lo que complejiza su diagnóstico e identificación, puesto que, además de que los matrimonios forzados pueden darse de diversas maneras, muchas de las veces son confundidos con algunas otras prácticas en torno al matrimonio. Por ello que resulte fundamental para la presente investigación ofrecer algunas claves para definir lo que son y no los matrimonios forzados.

---

<sup>83</sup> El presente apartado forma parte del ensayo “La mirada distraída. Los matrimonios forzados en las comunidades indígenas de México: ¿tradición cultural o violencia de género?”, con el que la autora ganó el segundo lugar en el Concurso Género y Justicia 2016, organizado por la Suprema Corte de Justicia de la Nación, La Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos en México, ONU Mujeres y Periodistas de a Pie. Disponible en:

<https://www.scjn.gob.mx/sites/default/files/igualdad-genero/2017-05/2dolugarEnsayo2016.pdf>

Fecha de consulta: 1 de abril de 2019.

En primer lugar, es necesario distinguir los matrimonios forzados de los matrimonios infantiles, que desafortunadamente se encuentran estrechamente vinculados; en el primero se trata de una unión no consentida ni libre, en el segundo, de contrayentes menores de 18 años. En la mayoría de los casos de matrimonios forzados al menos uno de los contrayentes es menor de edad, de acuerdo con cifras del Fondo de Naciones Unidas para la Infancia del año 2012, unos 400 millones de mujeres de entre 20 y 49 años de todo el mundo ( el 41% de la población total de mujeres en ese grupo de edad) contrajeron matrimonio o se establecieron en pareja antes de cumplir 18 años<sup>84</sup>. Por esta razón muchos de los tribunales europeos han considerado los matrimonios infantiles como una forma de matrimonios forzados<sup>85</sup>.

En segundo lugar, el matrimonio forzado puede darse en diversas prácticas, como: el sonorato, en el que el marido contrae matrimonio o mantiene relaciones sexuales con la hermana de su mujer; el levitato, en el que una mujer tiene que casarse con el hermano de su difunto marido; la práctica trocosi, que es una forma de esclavización de niñas; entre otras como es el rapto con fines de matrimonio; los matrimonios de intercambio; los matrimonios temporales; la herencia de la viuda/ la esposa; los matrimonios trueque; el matrimonio forzado de una mujer con el hombre que la ha violado; y el pago de la dote, este último ha sido analizado de forma independiente en el Suplemento del Manual de Legislación sobre la Violencia contra la Mujer.

Asimismo, es necesario distinguir el matrimonio forzado y el matrimonio de conveniencia, es decir, aquél donde el consentimiento se emite simultáneamente con el propósito de obtener ciertos beneficios en materia de nacionalidad y extranjería<sup>86</sup>. En el matrimonio de conveniencia aunque no existe la intención de contraer matrimonio con

---

<sup>84</sup> UNICEF, "Committing to child survivor: a promise renewed". EEUU: Progress, septiembre 2012.

<sup>85</sup> Council of Europe, *Forced marriages in Council of Europe member states*. A comparative study of legislation and political initiatives. Strasbourg: 2005, p.7.

<sup>86</sup> Navarro Michel, Mónica. "El matrimonio forzado como manifestación de la violencia de género". En *Análisis feminista del derecho. Teorías, igualdad, interculturalidad y violencia de género*, coordinado por Ana Sánchez Urrutia y Núria Pumar Beltrán, pp. 127-152. Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 2013, p. 128 y 129.

la finalidad de establecer una familia, no se fuerza la voluntad de los contrayentes; el enlace, si bien ficticio, no tiene por objetivo el matrimonio en sí, sino la simulación de este para otros fines, pudiendo obtener ambos contrayentes algún beneficio de este, por ejemplo: uno de ellos la nacionalidad y el otro alguna contribución económica.

Finalmente están los matrimonios arreglados o concertados, sobre los cuales existe una discusión a propósito de si estos constituyen o no matrimonios forzados. Los matrimonios arreglados o concertados son aquellos propuestos por la familia que, pensando en la idoneidad del candidato, presentan a su hija con el objeto del matrimonio. Algunos autores como Navarro Michel<sup>87</sup> afirman que no se configura como matrimonio forzado en tanto exista la posibilidad de rechazar libremente a la pareja propuesta.

Sin embargo, Sigma Huda, en su Informe como Relatora Especial sobre los Derechos Humanos de las Víctimas de la Trata de Personas, Especialmente Mujeres y Niños<sup>88</sup>, manifiesta la preocupación de esa ‘tenue’ diferencia, pues si bien no existe una fuerza explícita, la mujer está sujeta a una manipulación y presión constante, además de que en la mayoría de los casos el rechazo al candidato le tiene como consecuencia afectaciones en su esfera familiar. En este sentido, los matrimonios arreglados o concertados son “una forma de construcción social que informa a la niña desde muy tierna edad de lo que la familia espera de ella y de lo que constituye mancillar el honor familiar”<sup>89</sup>, lo que condiciona su libertad de elección y por tanto, convierte ese matrimonio en forzado.

Jurídicamente no existe desde el derecho internacional de los derechos humanos una definición universal de ‘matrimonios forzados’, pues su conceptualización varía según los Estados y de la perspectiva desde la que se analice; sin embargo, como se ha

---

<sup>87</sup> *Ibidem* p.129.

<sup>88</sup> Informe A/HRC/4/23 de la Relatora Especial sobre los derechos humanos de las víctimas de la trata de personas, especialmente Mujeres y niños, Sra. Sigma Huda, del 24 de enero de 2007.

<sup>89</sup> Moschetti, Olive Carol. “Conjugal Wrongs Don’t Rights: International Feminist Activism, Child Marriage and Sexual Relativism”. Tesis doctoral. Universidad de Melbourne, 2006.

señalado, sí existe un consenso sobre el factor fundamental que hace forzado un matrimonio: la falta del libre consentimiento de uno de los contrayentes.

Una perspectiva es la que entiende a los matrimonios forzados como una forma contemporánea esclavitud, en relación al “derecho” de propiedad que ejercen sobre la consorte el cónyuge o la familia y mediante el cual es obligada a contraer matrimonio. Desde esta perspectiva, esta unión representa un espacio idóneo para la esclavitud sexual, el trabajo forzoso o la servidumbre, un ejemplo de esto son las redes internacionales de novias por correo y las esposas forzadas en el marco de los conflictos armados.

Es por ello que el artículo 2, de la Convención Suplementaria sobre la Abolición de la Esclavitud de 1956, establece como garantía para el libre consentimiento en el matrimonio, el deber de registrarlo y celebrarlo ante una autoridad de reconocida competencia a través de procedimientos que incluyan la expresión del consentimiento de ambos cónyuges.

Otra perspectiva es la que analiza los matrimonios forzados como fenómeno migratorio que surge con las sociedades multiculturales que, como afirma el Consejo de Europa, ante la dificultad para integrarse, exportan prácticas culturales y religiosas dañinas y perjudiciales para las mujeres<sup>90</sup>. De este modo, los matrimonios forzados representan más una tensión entre el relativismo cultural y el universalismo -que se hace visible a partir del flujo migratorio-, que una forma patriarcal para perpetuar la opresión de la mujer.

Una última perspectiva, y desde la que parte esta investigación, es la que considera los matrimonios forzados como una forma de violencia de género. En esta, conforme al Informe A/61/122 sobre Estudio a Fondo sobre Todas las Formas de Violencia contra la Mujer del Secretario General de Naciones Unidas, se define a los matrimonios forzados como aquellos en los que “falta el libre y válido consentimiento de por lo menos uno de

---

<sup>90</sup> Council of Europe, *op. cit.* p. 8.

los dos contrayentes”<sup>91</sup>. Asimismo, este Informe señala que en su forma más extrema el matrimonio forzado puede entrañar comportamiento amenazador, rapto, encarcelamiento, violencia física, violación, y, en algunos casos homicidios<sup>92</sup>.

Resulta interesante que el elemento del consentimiento tiene matices distintos según la forma de matrimonio forzado de que se trate; es decir, cuando se está frente a un matrimonio forzado como los antes mencionados (como producto de un acto ilícito como es el secuestro o la trata), determinar la ausencia del consentimiento resulta muy sencillo, pues todo el contexto de ese matrimonio, además de ilegal, es violatorio de derechos humanos.

Sin embargo, cuando los matrimonios forzados se dan a través de prácticas culturales, el consentimiento se vuelve más difícil de identificar pues, en muchas de las veces, se trata de una coerción social y cultural hacia la mujer; en otras, el ‘aceptar’ dicho matrimonio es la única alternativa frente a situaciones de pobreza, desempleo, ruralidad y etnia. De esta forma, los matrimonios forzados son también resultado de la suma de diversas situaciones de vulnerabilidad y discriminación, por lo que la interseccionalidad juega un papel fundamental para la comprensión de estos.

Por esta razón resulta fundamental analizar los matrimonios forzados desde una perspectiva feminista que permita develar los orígenes y causas del fenómeno; pues el reconocimiento de los matrimonios forzados como una forma de violencia contra las mujeres permite la comprensión de los elementos de poder, desigualdad y discriminación que rodean y condicionan estas prácticas, donde la mujer es deshumanizada y convertida en un objeto propiedad del varón.

Asimismo, el análisis desde esta perspectiva feminista permite establecer un concepto jurídico de matrimonios forzados que, por una lado, sea capaz de integrar sus diversas

---

<sup>91</sup> Estudio a fondo sobre todas las formas de violencia contra la mujer, Informe A/61/122 del Secretario General de Naciones Unidas, Nueva York, año 2006.

<sup>92</sup> *Ídem*.



formas y manifestaciones, pero por otro, sea lo suficientemente claro y concreto como para poder articular desde el Derecho los mecanismos para su prevención y erradicación.

### **3.1 El reconocimiento de los matrimonios forzados como una forma de violencia de género en el Sistema Universal de los Derechos Humanos.**

Los primeros antecedentes jurídicos sobre el derecho al matrimonio se remiten a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que lo definen en su artículo 16 de la siguiente forma:

- (1) “Los hombres y las mujeres, a partir de edad núbil, tienen derecho, sin restricción alguna por motivos de raza, nacionalidad o religión, a casarse y fundar una familia, y disfrutarán de iguales derechos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución de matrimonio.
- (2) Solo mediante libre y pleno consentimiento de los futuros esposos podrá contraerse el matrimonio”.

Esta disposición fue reiterada en el artículo 23.2 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966 y en el artículo 10.1 del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966; así como en la Resolución 843 (IX) emitida por la Asamblea General de Naciones Unidas en 1954, que estableció que ciertas costumbres, antiguas leyes y prácticas referentes al matrimonio y a la familia eran incompatibles con los principios enunciados en la Carta de las Naciones Unidas y en la Declaración de los Derechos Humanos. Cabe precisar que esta resolución es uno de los fundamentos actuales en contra de los matrimonios forzados.

Asimismo, Naciones Unidas consideró que los matrimonios forzados son una forma contemporánea de esclavitud y urgió a los Estados a eliminar toda institución y práctica

a la que le fuera aplicable el artículo primero del Convenio sobre Esclavitud de 1926 y, señaló que, conforme al artículo I-c) de la Convención Suplementaria de 1956:

“toda institución o práctica en virtud de la cual: i) una mujer sin que le asista el derecho a oponerse, es prometida o dada en matrimonio a cambio de una contrapartida en dinero o en especie entregada a sus padres, a su tutor, a su familia o a cualquier otra persona o grupos de personas”.

En el año de 1957 se creó la Convención sobre la Nacionalidad de la Mujer Casada, en la que se reconoce y protege el derecho a la nacionalidad de la mujer sin importar las modificaciones de su estado civil o los cambios de nacionalidad de su marido. Es necesario señalar que esta Convención fue previamente aprobada por la Organización de Estados Americanos (OEA) en 1933.

En el año de 1962, Naciones Unidas creó la Convención sobre el Consentimiento para el Matrimonio, la Edad Mínima para Contraerlo y el Registro de los Matrimonios, en la que se reconoce la libertad y la edad mínima para contraer matrimonio. Esto fue ratificado en el artículo 16 de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, adoptada por Naciones Unidas en 1979.

El Comité para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), en la Recomendación General No. 21 (la igualdad en el matrimonio y en las relaciones familiares) sostuvo que:

“De un examen de los informes de los Estados Partes se desprende que hay países que permiten que las mujeres contraigan matrimonios obligadas en primeras o segundas nupcias, sobre la base de la costumbre, las creencias religiosas o el origen étnico de determinados grupos. En otros países, se permite decidir el matrimonio de la mujer a cambio de pagos o de ventajas y, en otros, la pobreza obliga a algunas mujeres a casarse con extranjeros para tener seguridad económica. A reserva de ciertas restricciones razonables basadas,

por ejemplo, en la corta edad de la mujer o en la consanguinidad con su cónyuge, se debe proteger y hacer cumplir conforme a la ley su derecho a decidir si se casa, cuándo y con quién”<sup>93</sup>.

Es fundamental este reconocimiento que el Comité de la CEDAW hace respecto a las desigualdades entre hombres y mujeres dentro del matrimonio, las cuales son legitimadas y legalizadas por los Estados, anulando el derecho de las mujeres a decidir no solo sobre el matrimonio, sino de su propio proyecto de vida.

En el año 1998, la Asamblea General de Naciones Unidas, en el párrafo 2 b) de la Resolución 52/99, estableció la necesidad de adoptar medidas y promulgar leyes que prohíban las prácticas perjudiciales, así como de sancionar a los responsables de dichas prácticas. Este compromiso fue reiterado en el año 2002, mediante la Resolución S-272 “Un mundo para los niños”, en la que se enfatizó la necesidad de poner fin a prácticas perjudiciales como el matrimonio infantil, el matrimonio forzado y la mutilación genital femenina.

En el año 2006, en el Informe sobre Todas las Formas de Violencia contra la Mujer<sup>94</sup>, Naciones Unidas denomina a las tradiciones y costumbres culturales que vulneran los derechos humanos de las mujeres como “prácticas tradicionales nocivas”. En este Informe se enumeran, sin efecto exhaustivo, las prácticas culturales más comunes a las que están expuestas las mujeres, señalando a su vez que estas pueden ocurrir tanto en el marco familiar como en el de la comunidad.

Ese mismo año, el Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) elaboró un Informe Complementario al Estudio presentado por el Secretario General, denominado “Mairin

---

<sup>93</sup> Comité para la eliminación de la discriminación contra la mujer, Recomendación General No. 21, la igualdad en el matrimonio y en las relaciones familiares, párrafo 16, año 1997.

<sup>94</sup> Estudio a fondo sobre todas las formas de violencia contra la mujer, Informe A/61/122 del Secretario General de Naciones Unidas, Nueva York, año 2006.

Iwanka Raya: Mujeres Indígenas Confrontan la Violencia”<sup>95</sup>, visibilizando las particularidades de la violencia de género que sufren las mujeres indígenas y que consideraron no se reflejaban adecuadamente en el Informe del Secretario General.

Un aspecto importante del Informe de FIMI es que sustituye el término de “prácticas tradicionales perjudiciales” por el concepto de “violencia en nombre de la tradición”, pues consideran que el primero hace uso de un lenguaje éticamente neutro y situado en la teoría del relativismo cultural que, según señalan, limita con el relativismo moral y al que se oponen firmemente. Para el FIMI, “el reclamo de que la violencia de género ‘no es una tradición indígena’ es un reclamo contundente basado en el peso de la historia y de la cultura”<sup>96</sup>.

Posteriormente, en el año 2008, el Tribunal Especial para Sierra Leona en un fallo histórico declaró que el matrimonio forzado constituía un crimen contra la humanidad a la luz del Derecho penal internacional, en el que se definió la figura de los matrimonios forzosos como:

“(...) situación en la que el perpetrador, por sus palabras o conducta o las de un tercero de cuyas acciones es responsable, obliga a una persona por la fuerza, la amenaza de la fuerza o la coerción a actuar como cónyuge, con resultados de graves sufrimientos o daños físicos mentales o psicológicos para la víctima”<sup>97</sup>.

---

<sup>95</sup> Informe complementario al Estudio sobre Violencia contra las Mujeres del Secretario General de Naciones Unidas, “Mairin Iwanka Raya: Mujeres indígenas confrontan la violencia”, Foro Internacional d Mujeres Indígenas, 2006.

Disponible en: <http://www.fimi-iiwf.org/archivos/8162f56478b843333dc95a1f5f381ab1.pdf>

Fecha de consulta: 28 de julio de 2018.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>97</sup> Causa *The Prosecutor versus Alex Tamba Brima, Ibrahim Bazy Kamara and Santigie Borbor Kanu* (causa AFRC), concluida el 22 de febrero de 2008, nota 23 *supra*, párrafo 196.

En el año 2010, Naciones Unidas crea el Manual sobre la Violencia contra la Mujer y en el año 2011, un Suplemento a este Manual referente a la legislación de las “prácticas perjudiciales” contra la mujer. En este último, consideran que:

“Las prácticas perjudiciales son el resultado de la desigualdad entre los géneros y de normas sociales, culturales y religiosas y tradiciones discriminatorias que regulan la posición de la mujer en la familia, en la comunidad y en la sociedad y controlan la libertad de las mujeres, incluida su sexualidad (...). {Estas prácticas} son el reflejo de la discriminación contra la mujer en la sociedad y están relacionadas entre sí y con otras formas de violencia y discriminación contra la mujer”.

El reconocimiento de las prácticas perjudiciales o prácticas culturales nocivas como una forma de violencia contra las mujeres ha sido fundamental para visibilizar y hacer público una serie de condiciones que vulneran los derechos humanos de las mujeres y permiten perpetuar esta violencia y discriminación. Así como el acento que Naciones Unidas ha hecho sobre el compromiso que deben tener los Estados en condenar la violencia contra las mujeres, así como la imposibilidad de justificarla en tradiciones o costumbres.

### **3.2 Los matrimonios forzados en el Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos.**

El Sistema Universal establece el libre consentimiento y la edad mínima como requisitos indispensables para contraer matrimonio. Sobre este último, el requisito de edad mínima, el Comité de la CEDAW ha señalado la necesidad de que esta no sea menor de los 18 años:

“(...) el Comité considera que la edad mínima para contraer matrimonio debe ser de 18 años tanto para el hombre como para la mujer. Al casarse ambos asumen

importantes obligaciones. En consecuencia, no debería permitirse el matrimonio antes de que hayan alcanzado la madurez y la capacidad de obrar plenas”<sup>98</sup>.

Asimismo, señala sobre el libre consentimiento que “el derecho a elegir a su cónyuge y la libertad de contraer matrimonio son esenciales en la vida de la mujer y para su dignidad e igualdad como ser humano”<sup>99</sup>.

Como se ha observado, el reconocimiento a la igualdad dentro del matrimonio entre hombres y mujeres ha estado presente a lo largo de la historia del Sistema Universal de Protección de los Derechos Humanos. Caso contrario a lo establecido en Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre de 1948, instrumento jurídico del Sistema Interamericano, que no reconoce de forma expresa la igualdad entre hombres y mujeres dentro del matrimonio, ni la necesidad de que este se celebre con el pleno consentimiento de las partes.

En su artículo cuarto únicamente señala que “toda persona tiene derecho a construir una familia, elemento fundamental de la sociedad, y a recibir protección para ella”. Por el contrario, la Convención Americana sobre Derechos Humanos de 1969, en su artículo 17.3, establece que, además del derecho que hombres y mujeres tienen por igual a formar una familia, el matrimonio no puede celebrarse sin el libre y pleno consentimiento de los contrayentes.

La Corte Interamericana de los Derechos Humanos cuenta con varia jurisprudencia respecto del artículo 17 de la Convención Americana, la mayoría sobre de la disolución del matrimonio y de la igualdad entre los cónyuges, pero ninguna en concreto sobre los matrimonios forzados. Por su parte, la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer tampoco hace un reconocimiento expreso a los matrimonios forzados como una expresión de la violencia de género.

---

<sup>98</sup> Recomendación General No. 21 del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, párrafo 34, año 1994.

<sup>99</sup> *Ibidem*, párrafo 16.

Como se ha mencionado, la conceptualización y positivización en los textos internacionales de las problemáticas sociales de las mujeres es un primer esfuerzo en el reconocimiento tanto de las realidades que estas viven como de sus propios derechos. En este sentido, resulta oportuno mencionar los esfuerzos que en otros Sistemas Regionales de Protección de los Derechos Humanos se están haciendo respecto de los matrimonios forzados, como el artículo 21.3 de la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos del 1990, así como el artículo 6 del Protocolo de esta Carta 2003, que disponen que los Estados Parte se encargarán de que las mujeres y hombres gocen de los mismos derechos dentro del matrimonio, así como de garantizar que no se realice ningún matrimonio sin el libre y pleno consentimiento de las partes; asimismo, se establecen los 18 años como edad mínima para contraer matrimonio y la obligación de que los matrimonios sean debidamente registrados.

Por su parte, el artículo 33.1 de la Carta Árabe de Derechos Humanos de 2004, establece que no deben celebrarse matrimonios sin el libre y pleno consentimiento de ambas partes; y, el artículo 4.3 del Convenio sobre los Arreglos Regionales para la Promoción del Bienestar de la Infancia en Asia Meridional (SAARC, por sus siglas en inglés), establecen que los Estados Parte deberán llevar un registro civil de los matrimonios, con el objeto de hacer efectivas las leyes nacionales, incluidas las que establecen una edad mínima para contraer matrimonio.

En el Sistema Europeo de Protección de los Derechos Humanos, cabe resaltar el Convenio del Consejo de Europa sobre Prevención y Lucha contra la Violencia Contra la Mujer y la Violencia Doméstica (Convenio de Estambul), que en su artículo 32 señala que: “las Partes tomarán las medidas legislativas u otras necesarias para que los matrimonios contraídos recurriendo a la fuerza puedan ser anulables o disueltos sin que esto suponga para la víctima cargas económicas o administrativas excesivas”; así como la Directiva 2012/29/UE, en la que se reconocen los matrimonios forzados como una forma de violencia de género y establece la necesidad de formas especiales de apoyo y protección a las víctimas.

Como puede observarse, los matrimonios forzados son un tema incipiente dentro del Sistema Interamericano, más aún si se contrasta con el desarrollo que tanto Naciones Unidas como los otros Sistemas Regionales han realizado en dicho tema; lo anterior resulta paradójico puesto que, a comparación de Europa en donde los matrimonios forzados se han visibilizado a partir del flujo migratorio, en América son una realidad recurrente, principalmente para las mujeres indígenas quienes, al amparo de las tradiciones culturales, son obligadas a contraer matrimonio y la mayoría de las veces siendo aún niñas o adolescentes.



## **CAPÍTULO II**

### **Ser mujer e indígena en México**



*“(...) También sufrimos el desprecio y la marginación desde que nacimos porque no nos cuidan bien. Como somos niñas piensan que nosotras no valemos, no sabemos pensar, ni trabajar, como vivir nuestra vida. Ya cuando estamos un poco grandes nuestros padres nos obligan a casar a la fuerza, no importa si no queremos, no nos toman consentimiento. Abusan de nuestra decisión, nosotros como mujer nos golpea, nos maltrata por nuestros propios esposos o familiares, no podemos decir nada porque nos dicen que no tenemos derecho a defendernos”.*

*Discurso de la Comandanta Esther, indígena del EZLN<sup>100</sup>*

En las sociedades indígenas, como en la mayoría de las sociedades patriarcales en todo el mundo, el matrimonio y la maternidad son valores fundamentales que recaen enteramente en las mujeres. Son ellas las encargadas de preservar las tradiciones culturales; empero, el papel que tienen, tanto en las estructuras familiares como en las sociales, lo determinan otros, los hombres. Son hijas, luego esposas y luego madres, en un orden inalterable que no da espacio a la libre voluntad, es lo que están ‘destinadas’ a ser.

El matrimonio tiene como finalidad la procreación, son esposas para ser madres. En la maternidad radica su mayor valía dentro de su comunidad, perder su capacidad reproductiva significa perder su permanencia y pertenencia a la comunidad<sup>101</sup>. En las sociedades indígenas la identidad individual se construye en torno a la colectividad; en este sentido, las tradiciones usos y costumbres cobran una mayor dimensión al constituirse como pilar de esa identidad comunitaria, por lo que desafiar este *statu quo*

---

<sup>100</sup> Discurso de la Comandanta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, pronunciado por la Comandanta Esther el miércoles 28 de marzo de 2001, en el Palacio Legislativo de San Lázaro.

Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2001/03/29/per-indigena.html>

Fecha de consulta: 10 de enero de 2018.

<sup>101</sup> Rovira, Guiomar. Mujeres de Maíz. México: Era, 1997, p.93.

implica no solo la renuncia a la comunidad sino a la propia identidad que se construye a través de la pertenencia colectiva.

Dentro de esta colectividad y aún con toda la heterogeneidad de los pueblos indígenas mexicanos, las mujeres comparten una experiencia común de opresión que viven al interior y exterior de sus comunidades, la intersección que surge del ser indígena y del ser mujer y crea un espacio de vivencias y realidades comunes que les permite constituirse como una sola identidad política: “mujeres indígenas”. En esta comparten la historia de sus pueblos, la de ellas como mujeres y una cosmovisión compartida desde donde crean sus propias reivindicaciones y su doble lucha por la autonomía de sus pueblos y por su propia autonomía.

Existe un nexo entre el racismo, el sexismo y el clasismo<sup>102</sup> que sufren las personas indígenas en México y que tiene comienzo en la colonización española y en su rechazo histórico hacia estos pueblos originales. En el contexto mexicano pertenecer a una etnia indígena implica, en su generalidad, vivir en condiciones de ruralidad, pobreza y marginación social, significa ser “el otro”.

Las indígenas mexicanas, además de enfrentarse a esta otredad por pertenecer a una etnia indígena, solo por el hecho de nacer y de ser mujeres hacen frente a una serie de tradiciones culturales patriarcales que las excluyen e invisibilizan doblemente; son ellas las olvidadas entre los olvidados y quienes sufren en mayor medida de la vulnerabilidad que tan solo por la etnicidad, en un contexto como el mexicano, viven las personas indígenas. En este sentido, las indígenas sufren una intersección de diversas discriminaciones producto de su etnia, género y condición socioeconómica.

---

<sup>102</sup> Gargallo Celentani, Francesca. Feminismos desde Abya Yala, Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América: Corte y Confección, 2014, p.76. Disponible en:

<https://francescagargallo.files.wordpress.com/2014/01/francesca-gargallo-feminismos-desde-abya-yala-ene20141.pdf>

Fecha de consulta: 5 de noviembre de 2018.

La existencia y prevalencia de prácticas tradicionales nocivas como son los matrimonios forzados, así como la incapacidad del Estado para establecer acciones políticas eficaces para su erradicación pueden explicarse en parte en esta intersección, puesto que las medidas hasta ahora empleadas responden a una sola forma de discriminación: a la que viven como mujeres o a la que viven como indígenas, sin tomar en cuenta que, estos y otros factores, agudizan y crean una única experiencia de discriminación y que la desigualdad social que ellas viven es estructural.

Es necesario reiterar que la descripción de la marginalidad en la que viven los pueblos indígenas en México, particularmente las mujeres, no pretende en ningún momento su victimización. De la misma forma, que tampoco se pretende una apropiación desde la visión del feminismo occidental de la categoría de “mujeres indígenas”. Este trabajo se realiza con plena conciencia de las limitaciones del conocimiento que se tienen al ser mera observadora de las experiencias de estas mujeres.

Por ello la importancia de rescatar los procesos emancipadores que se generan dentro de las propias comunidades indígenas, para evitar, en palabras de Mohanty, “ese universalismo etnocéntrico feminista que tiende a juzgar las estructuras (...) tomando como referencia los estándares occidentales, invisibilizando las experiencias de resistencias que se consideran marginales”<sup>103</sup>. La autora considera que de esta forma las mujeres –occidentales- se constituyen como el centro y las ‘otras’ –las indígenas- el margen y señala que “no es el centro el que determina los márgenes, sino éstos los que determinan con sus límites, el centro”<sup>104</sup>.

Es imprescindible dar voz y visibilizar los procesos de lucha tanto de los pueblos indígenas como de sus mujeres; pues, como se verá más adelante, la insurrección del EZLN en 1994 constituyó un parteaguas en la lucha indigenista, pero sobre todo, en el despertar de una conciencia feminista indígena. En este movimiento se formularon las

---

<sup>103</sup> Talpade Mohanty, Chandra “Cartographies of Struggle: Third World Women and The Politics Feminism”. En *Third World Women and the Politics of Feminism*, coordinado por Mohanty, C. y otros. EEUU: Indiana University Press, 1991, p. 173.

<sup>104</sup> *Ídem.*

primeras demandas sobre la desigualdad por género que vivían las mujeres indígenas, asimismo, por primera vez se habló de la triple opresión de éstas. Y es que si bien las indígenas no hablaban propiamente de feminismo y, por el contrario, miraban con recelo a las 'feministas mexicanas', sus reivindicaciones evidenciaron las desigualdades existentes y permitieron establecer, desde su propia cosmovisión, qué prácticas culturales consideraban perjudiciales y qué prácticas eran imprescindibles para preservar su identidad cultural.

En el primer capítulo de esta investigación se estableció un marco conceptual en el que, con fundamento en el derecho internacional de los derechos humanos, se reconoció que los matrimonios forzados, como práctica tradicional perjudicial, son una forma de violencia contra las mujeres resultado de las relaciones históricamente desiguales de poder entre hombres y mujeres.

El objetivo general de este segundo capítulo es profundizar en los aspectos histórico-culturales de las comunidades indígenas, con la finalidad de comprender cómo se construyen estas relaciones desiguales de poder que permiten la existencia de prácticas tradicionales nocivas en torno al matrimonio que constituyen uniones forzadas. Para ello y como parte de la metodología, este capítulo se divide en dos apartados: indigenismo e interseccionalidad.

En el primero se busca contextualizar la historia, los procesos reivindicativos y las principales demandas de los pueblos indígenas mexicanos y cómo esto ha determinado para las indígenas, además de una doble identidad, una doble estructura de opresión que entrelaza sus reivindicaciones, dentro y fuera de su comunidad, con su identidad como indígenas y como mujeres; pero que también, define la forma en que han construido sus vindicaciones y su propio feminismo, esta primera parte es un acercamiento a la cosmovisión indígena.

Los matrimonios forzados en las comunidades indígenas mexicanas son una experiencia de discriminación que viven las mujeres como resultado la esta

intersección de los sistemas de opresión, por esta razón y como segundo apartado, se presenta un marco teórico sobre la interseccionalidad y su desarrollo en los Sistemas Universal e Interamericano de Protección de los Derechos Humanos, con el objetivo de establecer las herramientas teóricas y jurídicas para un mejor entendimiento de la intersección que, al menos, viven las mujeres indígenas por su identidad y género.

## **1. El indigenismo en México: pobreza y discriminación.**

Si bien en lo sucesivo el desarrollo de las siguientes páginas seguirá un orden cronológico, para dar cuenta de la discriminación que existe en México resulta ilustrador comenzar presentando los Resultados sobre la Movilidad Social Intergeneracional que el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) publicó en el mes de junio de 2017, específicamente en el módulo sobre la Percepción de movilidad social por autorreconocimiento de color de piel<sup>105</sup>:

“En el MMSI se aplicó una escala cromática, utilizada en el Proyecto sobre Etnicidad y Raza en América Latina (PERLA, por sus siglas en inglés), que clasifica la piel en 11 tonalidades con el propósito de que el propio entrevistado(a) identificara su color.

De las personas que se autclasificaron en las tonalidades de piel más clara, solo 10% no cuentan con algún nivel de escolaridad, mientras que la cifra se eleva a 20.2% para las personas que se autclasificaron en las tonalidades de pieles más oscuras.

---

<sup>105</sup> El Módulo se levantó durante el segundo semestre de 2016 en 32.481 hogares y tiene una representatividad a nivel nacional y para el ámbito urbano y rural. Los resultados pueden consultarse en su totalidad en:

[http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/boletines/2017/mmsi/mmsi2017\\_06.pdf](http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/boletines/2017/mmsi/mmsi2017_06.pdf)

Fecha de consulta: 22 de enero de 2018.

Mientras más oscuro es el color de piel los porcentajes de personas ocupadas en actividades de mayor calificación se reducen. Cuando los tonos de piel se vuelven más claros, los porcentajes de ocupados en actividades de media y alta calificación se incrementan.

Para las tonalidades de piel más oscura se percibe en menor proporción (48.6%) una mejora en su situación socioeconómica, en comparación con la tonalidad de piel más clara (52.2 por ciento)”.

Esta es la primera vez que el INEGI realiza una encuesta como esta que, según palabras de Julio Santaella, presidente de este Instituto, da “una noción del racismo como una realidad social”<sup>106</sup>. La difusión de esta información causó alarma en la sociedad mexicana y, a través de las redes sociales, las personas comenzaron a denunciar y visibilizar algunos casos de discriminación por color de piel; entre ellos, el de varias indígenas mexicanas a las que se les negaba el acceso a determinados sitios como cafés y restaurantes por su apariencia, pues se presumía que, al ser indígenas, eran incapaces de pagar por los servicios y acudían a pedir dinero<sup>107</sup>.

En México ser indígena se asocia a la pobreza, a la ignorancia, a la poca higiene, al otro. Y el indígena, en el imaginario colectivo, tiene rostro: un rostro de piel oscura. Es por ello que resulta tan ilustrativa esta encuesta, pues en México el tono de piel, según sea más claro o más oscuro, acerca o aleja más de ser el otro, el indígena:

---

<sup>106</sup> Según la nota de prensa del periódico La Expansión “Una encuesta del INEGI abre debate en torno a la discriminación México”, de fecha 3 de julio de 2017. Disponible en:

<https://expansion.mx/nacional/2017/07/03/una-encuesta-del-inegi-abre-debate-en-torno-a-la-discriminacion-en-mexico>

Fecha de consulta: 22 de enero de 2017.

<sup>107</sup> Uno de estos ejemplos y que fue altamente publicitado por la prensa mexicana fue el caso de Ali Roxox, una indígena estudiante de doctorado, a quien le negaron el acceso a una cafetería por “confundirla” por su aspecto indigenista con una vendedora ambulante. Disponible en:

<http://www.proceso.com.mx/357788/echan-de-una-cafeteria-a-indigena-estudiante-de-doctorado-tras-confundirla-con-una-vendedora-ambulante>

Fecha de consulta: 22 de enero de 2018.



“Para las nahuas mexicanas, el racismo está entretejido con ideas estéticas y éticas y la identificación de lo moreno con lo feo y lo malo está muy interiorizado. La televisión, los carteles publicitarios, las portadas de los libros y las expresiones populares resaltan una preferencia por las personas blancas que llega a la agresión y a la imposibilidad de los mexicanos de reconocerse con agrado de sus rasgos”<sup>108</sup>.

La discriminación que viven las personas indígenas en México se inició con la colonización española, se reforzó en el México independiente y mestizo, y sigue vigente en la actualidad. Resulta fundamental conocer los principales sucesos que llevaron a las personas indígenas a la marginación.

La historia del México antes de la colonización española comienza con la llegada de los primeros grupos de seres humanos provenientes de Asia y del norte de América hace más de 10 mil años<sup>109</sup>. El proceso de sedentarización se vio influenciado por las distintas condiciones climatológicas del país, lo que produjo el surgimiento de las dos primeras grandes áreas culturales de pueblos indígenas: Mesoamérica al sur y Aridoamérica al norte<sup>110</sup>; ocho mil años después, surge una tercer área cultural llamada Oasisamérica, que abarcaba el suroeste de Estados Unidos y el norte de México<sup>111</sup>. Pese a sus diferencias culturales entre estas tres áreas se mantuvo comunicación, migración y relaciones comerciales. Estas tres grandes agrupaciones se consideran el origen de la pluralidad y diversidad de los pueblos indígenas del México actual.

Con la llegada a México de los españoles en 1517, los pueblos indígenas sufrieron un cambio radical en su forma de vida. Los españoles relegaron a los indígenas a un

---

<sup>108</sup> Gargallo Celentani, Francesca. *Op. cit.* p.108 y 109.

<sup>109</sup> Navarrete Linares, Federico. *Los pueblos indígenas de México*. Primera edición. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008, p. 25. Disponible en:

[http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/monografia\\_nacional\\_pueblos\\_indigenas\\_mexico.pdf](http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/monografia_nacional_pueblos_indigenas_mexico.pdf)

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 28.

estatus de inferioridad y subordinación, imponiéndoles nuevas formas de gobierno y organización social, así como la religión católica que, pese a la resistencia inicial de los indígenas, dio como resultado costumbres y creencias híbridas que perduran hasta hoy en día. Asimismo, la llegada de los españoles a México redujo bastante la población indígena, pues trajeron consigo enfermedades como la viruela, la peste, el tifo y la gripe, hasta entonces desconocidas en América, que provocaron la muerte de más de la mitad de la población indígena<sup>112</sup>.

Los indígenas participaron activamente en la lucha independentista y, una vez logrado el México independiente, participaron activamente en la política a fin de buscar la igualdad y defender sus intereses. Sin embargo, dada la herencia que dejó la colonización, se impuso la cultura occidental, la lengua española y la religión católica, por lo que una vez más los indígenas pasaron a la marginación e incluso perdieron el derecho a la tierra que la colonia española les había respetado<sup>113</sup>.

Durante esta época y hasta antes de la revolución mexicana se pusieron en marcha políticas etnocidas que, además de persecución y muerte, tuvieron como principal resultado la desvinculación de la identidad como indígenas, reduciendo el porcentaje de indígenas a la mitad y aumentando al mismo tiempo la población de mestizos: “entre 1808 y 1921 la proporción de indígenas en la población mexicana bajó de 60% a 29% mientras que la de mestizos aumentó de 23% a 59%”<sup>114</sup>. Navarrete señala que “este proceso de mestizaje en el México moderno ha sido un proceso de cambio cultural e identitario impulsado desde el Estado con el fin explícito de ‘integrar’ o hacer desaparecer a los grupos indígenas”<sup>115</sup>, pero sobre todo, añade el autor, se debe al desarrollo capitalista del país<sup>116</sup>. Un mestizaje que, como señala Rita Segato, “se

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 37.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p.8.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>116</sup> *Ídem*.

impuso entre nosotros como etnocidio, como cancelamiento de la memoria de lo no-blanco por vías de fuerza”<sup>117</sup>.

En la revolución mexicana de 1910 muchos indígenas y campesinos se unieron a la lucha a fin de que se les restituyeran sus tierras que eran la base de su economía y, por lo tanto, de su supervivencia. Por lo que finalmente, en la Constitución de 1917 se reconoció dicha propiedad bajo la figura del ‘ejido’ y se les prometió la restitución de las tierras que les habían despojado. Empero, esto tardaría dos décadas en hacerse realidad y, por el contrario, el gobierno continuó con las políticas liberales de homogenización social y de integración de los indígenas que se orientaban a la eliminación de éstos y de sus tradiciones.

Este proceso, disfrazado por el Estado según la época, continuó hasta la década de los 70, en la que fueron integrados a través de ‘consejos indígenas’ a la vida política del país, aunque, como señala Navarrete, de una manera subordinada y sin muchos derechos democráticos<sup>118</sup>. Para finales del siglo XX las comunidades indígenas gozaron de una relativa autonomía respecto a la organización política y social de sus comunidades.

Un primer parteaguas en la vida de las comunidades indígenas es el Congreso Indígena, celebrado en Chiapas en 1974, en el que participaron diversas comunidades tzotziles, tzeltales, choles y tojolabales para debatir y construir una serie de demandas al Estado mexicano reivindicando sus derechos culturales, de tierra, de trabajo, de lengua y, sobre todo, denunciando la opresión que desde hace años sufrían a razón de su indigenismo. A partir de este Congreso, los distintos pueblos tomaron la decisión de unirse y organizarse a fin de transformar la realidad de sus pueblos.

---

<sup>117</sup> Segato, Rita. “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje”. En *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. 211-244. Argentina: Prometeo Libros, 2015, pp. 223 y 224.

<sup>118</sup> Navarrete Linares, Federico. *Los pueblos indígenas de México*. Op. Cit. p. 41.

Derivado de ese encuentro surgió el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, fundamental en la historia del indigenismo mexicano y para el desarrollo de sus derechos. Este movimiento chiapaneco decide levantarse en armas el primero de enero 1994, el mismo día que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN), demandando al Estado mexicano una solución para los problemas que enfrentaban los indígenas campesinos, como la marginación, la miseria, el hambre, la falta de tierra y de servicios mínimos de salud, entre otros<sup>119</sup>. Esta militancia en la que participaron hombres y mujeres fue un paradigma que representó “una práctica social y política que tiene lugar en la vida cotidiana, mediante la que los campesinos mayas construyeron un movimiento social y se construyeron a sí mismos bajo una nueva identidad”<sup>120</sup>.

La respuesta del gobierno mexicano fue lanzar en 1995 una ofensiva militar contra el EZLN, con el objetivo de capturar a su dirigencia. El Ejército, después de saquear las casas de la comunidad y destruir los insumos básicos de la población, construyó un cuartel militar y se asentó en sus tierras. Los zapatistas se vieron en la necesidad de huir y estuvieron en el exilio durante cinco años<sup>121</sup>. Posteriormente se inició un proceso de diálogo que, pese a sus complejidades, en febrero de 1996 llevó a la firma de los primeros acuerdos entre el EZLN y el Gobierno Federal, pero dos meses después, en la segunda mesa, hubo un retroceso en el diálogo y se volvieron a realizar acciones militares, así como el encarcelamiento de zapatistas, endureciendo las tensiones y agudizando el conflicto.

---

<sup>119</sup> Ejército Nacional de Liberación Zapatista. “Pliego de demandas, 1 de marzo de 1994”. *Documentos y comunicados*. Volumen 1. México: Era, 1994, p/ 178-185.

<sup>120</sup> Aquino Moreschi, Alejandra. “No me desilusioné del movimiento, me desesperé. Las paradojas de la militancia zapatista en tiempos de guerra”. *Nueva antropología*, volumen 26, número 78 (2013): 163-189.

Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-06362013000100008](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362013000100008)

Fecha de consulta: 8 de noviembre de 2017.

<sup>121</sup> Aquino Moreschi, Alejandra. “No me desilusioné del movimiento, me desesperé. Las paradojas de la militancia zapatista en tiempos de guerra”. *Op. cit.*

Disponible en: [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-06362013000100008](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362013000100008)

Fecha de consulta: 8 de noviembre de 2017.

Hasta el año 2001, cuando el Partido Revolucionario Institucional (PRI) después de 71 años consecutivos en el poder, perdió las elecciones y llegó a la presidencia del país Vicente Fox Quezada, del Partido de Acción Nacional (PAN), quien en campaña prometió que resolvería el conflicto de Chiapas en pocos minutos, y para el año 2001 ordenó la retirada del Ejército de las zonas Zapatistas.

En abril de ese mismo año, el Senado de la República aprobó una Ley sobre Derechos Indígenas, sin tomar en consideración los pactos entre el Gobierno y el Ejército Zapatista, por lo que fue desconocida por estos dos. Esta aprobación “fue una afrenta histórica a sus pueblos, la cual cerró una etapa de lucha en la que le habían apostado centralmente a la vía jurídica y al diálogo con el Estado. Desde ese momento, muchas organización indígenas decidieron que lo mejor sería hacer valer de facto sus autonomías ejerciéndolas en todos sus niveles”<sup>122</sup>.

En ese mismo 2001, los zapatistas viajaron desde Chiapas a la Ciudad de México donde reanudaron el diálogo y en agosto de ese año se publicó en el Diario Oficial de la Federación una reforma constitucional indigenista<sup>123</sup>. En esta se adhirió el párrafo tercero del artículo 115 de la Constitución mexicana y se hizo una reforma del artículo segundo -que anteriormente establecía la prohibición de la esclavitud en México- en el que se reconoció la composición pluricultural de México, el derecho a la libre autodeterminación de los pueblos indígenas, entre otros derechos. Cabe señalar que este artículo ha sido reformado en dos ocasiones posteriores, en los años 2015 y 2016, para ampliar el reconocimiento de los derechos de las mujeres indígenas, como se ha señalado en el capítulo anterior.

El EZLN, a más de 20 años de que se levantara en armas, sigue vigente; sin embargo, no cuenta ni con la misma presencia en la vida política del país ni con las bases militantes que tenía entonces. Y si bien es cierto que los derechos tanto de los

---

<sup>122</sup> *Ídem.*

<sup>123</sup> Véase en: [http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM\\_ref\\_151\\_14ago01\\_ima.pdf](http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/dof/CPEUM_ref_151_14ago01_ima.pdf)

indígenas como de sus pueblos han tenido un desarrollo importante, quedan aún muchas demandas por resolverles, en un México que sigue marginando a los pueblos indígenas a la pobreza y a la exclusión social.

## **1.2 El indigenismo del siglo XXI.**

A pesar de que, como se ha mostrado, la población indígena mexicana sufrió una considerable disminución desde de la colonización española hasta finales del siglo XX, México es uno de los países con mayor población indígena, y de acuerdo a cifras de UNICEF, es el tercer país con mayor diversidad de pueblos indígenas<sup>124</sup>. Se estima que 12 millones, 25 mil 947 personas, que constituyen el 10.1% del país, pertenecen a la población indígena<sup>125</sup>.

De acuerdo a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), según el porcentaje de población en hogares indígenas respecto a la población total del municipio, se considera la siguiente clasificación: municipio indígena, aquél que tiene 40% y más de población en hogares indígenas; municipio con presencia indígena, menos de 40% en hogares indígenas, pero con un volumen de 5 mil y más indígenas y/o con población indígena de lenguas minoritarias; y, municipios con población indígena dispersa, menos de 40% y menos de 5 mil indígenas. En México actualmente

---

<sup>124</sup> Disponible en: [https://www.unicef.org/lac/pueblos\\_indigenas.pdf](https://www.unicef.org/lac/pueblos_indigenas.pdf)

Fecha de consulta: 15 de noviembre de 2017.

<sup>125</sup> Informe sobre la situación de los derechos de los pueblos indígenas en México de la visita oficial a México del 8 al 17 de noviembre de la Relatora Especial de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Sra. Victoria Tauli-Corpuz, Ciudad de México, 8 de noviembre de 2017, p. 3. Disponible en:

[http://www.prodesc.org.mx/images/pdfs/Informe-sobre-los-derechos-de-los-pueblos-indgenas-en-Mxico\\_COMPLETO\\_FINAL-2PM.pdf](http://www.prodesc.org.mx/images/pdfs/Informe-sobre-los-derechos-de-los-pueblos-indgenas-en-Mxico_COMPLETO_FINAL-2PM.pdf)

Fecha de consulta: 25 de junio de 2018.

existen 494 municipios indígenas que se concentran principalmente en Oaxaca (245), Yucatán (63), Puebla (46), Chiapas (41) Veracruz (35)<sup>126</sup>.

Las estadísticas siguen dos criterios para la identificación de la población indígena: el primero es la lengua hablada, entre las más habladas están el náhuatl, maya, zapoteco, mixteco, otomí, entre muchas otras. México es uno de los países con mayor diversidad etnolingüística y cultural indígena, tan solo en la actualidad, existen más de 62 grupos etnolingüísticos<sup>127</sup>. El segundo criterio que sirve para identificar a una persona como indígena, concepto que en su acepción más básica es “originario de un país”<sup>128</sup>, es la consciencia de su propia identidad indígena. Al respecto, el artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, establece que:

“La Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas que son aquellos que descienden de poblaciones que habitaba en el territorio actual del país al iniciarse la colonización y que conservan sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.

La conciencia de su identidad indígena deberá ser criterio fundamental para determinar a quiénes se aplican las disposiciones sobre pueblos indígenas.

Son comunidades integrantes de un pueblo indígena, aquellas que formen una unidad social, económica y cultural, asentadas en un territorio y que reconocen autoridades propias de acuerdo con sus usos y costumbres.

---

<sup>126</sup> Disponible en: [http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/aproposito/2016/indigenas2016\\_0.pdf](http://www.inegi.org.mx/saladeprensa/aproposito/2016/indigenas2016_0.pdf)

Fecha de consulta: 7 de noviembre de 2017.

<sup>127</sup> Navarrete Linares, Federico. *Op. cit.*, p. 8

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 7.

El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico (...).”.

Este concepto integra un elemento subjetivo y una serie de elementos objetivos para la identificación de una persona como indígena. El elemento subjetivo tiene que ver con el sentido de identidad, es decir, que una persona se identifique a sí mismo como indígena y como miembro de una comunidad. Es una identidad tanto individual como colectiva, en tanto se comparten elementos culturales, una lengua, un territorio, una creencia, una forma de vestir, entre otros<sup>129</sup>.

Por su parte, los elementos objetivos se establecen en legislaciones secundarias, principalmente como parámetros de aceptación cuando se trate de algún programa, beneficio o acción afirmativa destinado únicamente para la población indígena, siendo algunos de estos la acreditación de pertenecer a determinado pueblo indígena, la residencia en la comunidad de la que se es parte, así como la participación en las actividades de la comunidad, el conocimiento de la lengua, entre otras<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> Navarrete Linares, Federico. *Los pueblos indígenas de México*. Primera edición. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008, p.21. Disponible en:

[http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/monografia\\_nacional\\_pueblos\\_indigenas\\_mexico.pdf](http://www.cdi.gob.mx/dmdocuments/monografia_nacional_pueblos_indigenas_mexico.pdf)

Fecha de consulta: 7 de noviembre de 2017.

<sup>130</sup> Un ejemplo de esto son los criterios que adoptó la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación en la sentencia del juicio de protección de los derechos políticos-electorales SUP-JDC-488/2009, en la que, de acuerdo con la Constitución mexicana y los tratados internacionales, se reconocen como elementos objetivos: la libre identificación como miembro de un pueblo indígena a nivel personal, asimismo, una aceptación clara por parte de la comunidad como miembro suyo; continuidad histórica con otras sociedades similares; fuerte vínculo con su territorio, así como con los recursos naturales circundantes; sistema social, económico o político bien determinado; idioma o lengua, cultura y creencia diferenciados; decisión de conservar y reproducir sus formas de vida y sus sistemas ancestrales por ser pueblos y comunidades distintos; trabajo colectivo, como un acto de recreación, servicio gratuito, como ejercicio de autoridad, ritos y ceremonias, como expresión del don comunal, el



Como se ha señalado, la construcción de la identidad está relacionada con la comunidad a la que se pertenece. La lengua hablada, las tradiciones, usos y costumbres que los diferencian de otras culturas son los elementos desde los cuales construyen su propia identidad. Para Díaz Gómez, se trata de una “comunalidad” que tiene cinco elementos claves: la tierra, como madre y territorio; el consenso en asamblea, para la toma de decisiones; el servicio gratuito, como ejercicio de autoridad; el trabajo colectivo, como un acto de recreación; los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal<sup>131</sup>.

Una de estas características que resulta fundamental analizar en virtud del objetivo de esta investigación es la forma de organización política indígena, puesto que ha sido un espacio de discriminación política hacia la mujer y porque son los hombres quienes establecen las normas de la comunidad y por tanto, de donde emanan las condiciones de desigualdad entre hombres y mujeres.

Las formas de organización política indígena son el resultado de un largo proceso histórico que, señala Navarrete, “combina elementos religiosos y civiles”<sup>132</sup>. Asimismo, pese a que cada comunidad tiene su forma de organización política, la importancia que tiene la colectividad hace una característica en todas ellas la preponderancia que tiene el castigo moral de sus propias autoridades, precisamente por la vinculación del sentimiento de pertenencia hacia esta.

Los procesos reivindicativos y el desarrollo de la consciencia colectiva sobre los derechos de las mujeres hicieron necesaria una revaloración cultural de las formas de

---

consenso de la toma de decisiones. Véase en: Narváez H., José Ramón. *Derechos indígenas y candidaturas plurinominales. Acción afirmativa indígena en la selección de candidatos por el principio de RP*. México: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2010, p.61.

Disponible en: [http://www.te.gob.mx/documentacion/publicaciones/Serie\\_comentarios/29\\_derind.pdf](http://www.te.gob.mx/documentacion/publicaciones/Serie_comentarios/29_derind.pdf)

Fecha de consulta 7 de noviembre de 2017.

<sup>131</sup> Díaz Gómez, “Derechos humanos y derechos fundamentales de los pueblos indígenas”. En Navarrete Linares, *Op. cit.* p. 46.

<sup>132</sup> Navarrete Linares. *Op. cit.* p.53.

organización política indígena, determinando que la autonomía y la libre determinación de los pueblos no podía en ningún caso ser excusa para la discriminación de las mujeres. Por lo que se hizo una reforma constitucional al artículo segundo, y se estableció que la autonomía y la libre determinación de los pueblos se ejercía de la siguiente forma:

“I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes. (Texto reformado en el año 2001).

III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando que las mujeres y los hombres indígenas disfrutarán y ejercerán su derecho de votar y de ser votados en condiciones de igualdad; así como acceder y desempeñar los cargos públicos y de elección popular para los que hayan sido electos o designados, en un marco que se respete el pacto federal, la soberanía de los Estados y la autonomía de la Ciudad de México. En ningún caso las prácticas comunitarias podrán limitar los derechos políticos-electorales de los y las ciudadanas en la elección de sus autoridades municipales”. (Texto reformado en el año 2016).

El reconocimiento y protección de los derechos políticos-electorales de las mujeres indígenas en la Constitución mexicana se dio después de que a Eufrosina Cruz, indígena zapoteca mexicana, le fuera negado el cargo a presidenta municipal de Santa María Quiegolani, Oaxaca, pese a haber ganado la elección puesto que los usos y

costumbres de la comunidad no permitían a las mujeres ser votadas. Eufrosina desafió a su comunidad y visibilizó la discriminación política que sufren las mujeres indígenas, con su lucha no sólo logró convertirse en diputada federal, sino que logró que se hiciera una reforma constitucional que reconociera que los derechos políticos electorales de las mujeres deben ser reconocidos y protegidos por encima de las tradiciones culturales indígenas.

Existen varias mujeres que, como Eufrosina, desafían el *status quo* de sus comunidades y, desde el apego a sus tradiciones, exigen un trato más igualitario entre hombres y mujeres. Incluso, como un hecho histórico, María de Jesús Patricio Martínez, conocida como “Mary chuy”, indígena nahua, se inscribió como precandidata para las elecciones presidenciales del año 2018<sup>133</sup>. Ella, como muchas otras, comenzaron su activismo en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Si bien muchas de las mujeres indígenas participan activamente en la economía de sus comunidades, hay en estas una importante división sexual del trabajo; pues, de acuerdo con cifras de INEGI<sup>134</sup>, una cuarta parte de las mujeres indígenas se ocupa de las tareas domésticas o personales junto con la agricultura o manufactura, mientras que 13 de cada 100, se dedican al comercio y otras tres a las ventas y servicios en la vía pública. Enrique Serrato señala que el rol que desempeñan las mujeres indígenas se estructura según las necesidades familiares y comunitarias, aunado a su rol de reproductora, y pone el siguiente ejemplo:

---

<sup>133</sup> “Mary Chuy” no alcanzó la votación necesaria para presentarse como candidata oficial, pero su sola postulación trajo nuevamente el debate sobre el indigenismo, el sistema capitalista y la necesaria transformación social que requiere México para integrar a los pueblos indígenas. Asimismo, cabe resaltar que según el Instituto Nacional Electoral, en la elección para el Congreso de Senadores y Diputados existen registradas 21 candidatas indígenas. El mayor número hasta ahora registrado.

<sup>134</sup> García, Luz María y otras. *Las mujeres indígenas de México: su contexto socioeconómico, demográfico y de salud*. México: Instituto Nacional de las Mujeres, 2006.

“Entre las mujeres tzeltales y tzotziles de los Altos de Chiapas, cuya paridad media al final del periodo reproductivo es de casi ocho hijos, 62.3 por ciento de quienes tienen entre 12 y 49 años de edad realizan al día de cuatro a ocho actividades, y 37 por ciento realiza hasta 10; 70 por ciento de ellas participa en las labores familiares con hasta nueve actividades relacionadas con el trabajo agrícola o la provisión de agua y leña en el hogar. Su trabajo en actividades de traspatio y su contribución con recursos obtenidos de actividades extras, como manufactura y venta de artesanías o emplearse como trabajadora doméstica, son fundamentales”<sup>135</sup>.

Como puede observarse, el rol reproductivo de la mujer indígena es fundamental. El inicio de la vida sexual de las indígenas está íntimamente relacionado con el matrimonio, el cual es uno de los ritos más importantes para las comunidades indígenas en virtud de las siguientes implicaciones<sup>136</sup>: el parentesco; los económicos, como es el acceso a la circulación de bienes como parte de estrategias de supervivencia; el de reproducción social, como reforzamiento y continuidad de los sistemas de representaciones; y como mecanismo de cohesión identitario.

El matrimonio y la familia son los núcleos sociales mediante los cuales se preserva la identidad cultural y, precisamente, son las mujeres las encargadas de esta tarea generando, como lo llama M. Le Doeuff, una “sobrecarga de identidad”<sup>137</sup> para ellas. Una de las principales consecuencias es la normalización de ciertas prácticas culturales desiguales, discriminatorias y de violencia contra las mujeres que llevan a

---

<sup>135</sup> Serrano Carreto, Enrique. “Los ancianos en los pueblos indígenas de México”. *Este País*. México: 1995, p.67. En García, Luz María. op. cit. p. 41.

<sup>136</sup> García, Luz María. *Op. cit.* p.74.

<sup>137</sup> En Oliva Portolés, Asunción. “Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam, de Celia Amorós Puente”. *Feminismo/s* (2011):pp.321-329, p. 325.

que se genere una percepción muy distinta sobre lo que es la violencia de género. Por ejemplo, según cifras del INEGI:

“Destaca que cerca de 75 por ciento de las mujeres de habla indígena piensa que una buena esposa debe obedecer a su pareja; 84 por ciento considera que el hombre debe responsabilizarse de todos los gastos de la familia, y 29 por ciento opina que el marido tiene derecho de pegarle si no cumple con sus obligaciones”<sup>138</sup>.

Por ello ha sido tan significativa la participación de las mujeres indígenas en la lucha zapatista, en la que, además de sumarse a las reivindicaciones del movimiento, establecieron sus propias demandas en base a su experiencia no solo como indígenas sino también como mujeres. Este movimiento no sólo cuestionó el papel de las indígenas dentro de sus comunidades sino que las redefinió como “sujetos sociales con demandas e interpelaciones”<sup>139</sup>, permitiendo una transformación del espacio privado de las mujeres.

La lucha zapatista visibilizó la discriminación y exclusión social y gubernamental que históricamente han vivido los pueblos indígenas; sin embargo, México aún tiene una gran deuda con las personas indígenas, quienes en la otredad continúan viviendo en la pobreza y opresión. En este contexto de constantes violaciones a sus derechos humanos, como colectivo y como personas, son las mujeres las que sufren en mayor proporción este abandono.

En noviembre de 2017, la Relatora Especial de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, Sra. Victoria Tauli-Corpuz, realizó una visita para evaluar la situación de los pueblos indígenas en México, la organización AIDA presentó un Informe realizado ente diversas organizaciones de la sociedad civil en México en el que

---

<sup>138</sup> *Ibídem*, p.105.

<sup>139</sup> Padierna Jiménez, María del Pilar. “Mujeres zapatistas: la inclusión de las demandas de género. *Argumentos México (online)*, número 73 (2013): 133-142.

se identificaron los principales obstáculos y violaciones que sufren las comunidades indígenas a sus derechos<sup>140</sup>:

“Sobre territorio:

- a) Falta de reconocimiento legal de sus territorios.
- b) Implementación de áreas naturales protegidas.
- c) Ingreso de semillas transgénicas en los territorios.
- d) Megaproyectos y la afectación al derecho a la consulta y al libre consentimiento.

Sobre acceso a la justicia:

- a) Falta de armonización de la estructura institucional del país y el sistema de justicia ordinaria con los sistemas de justicia e instituciones indígenas, así como con los estándares internacionales de derechos humanos.
- b) Obstáculos en el acceso a la justicia para comunidades indígenas víctimas del despojo de sus territorios, bienes naturales y derechos ambientales.
- c) Remoción de jueces que han emitido resoluciones favorables a los pueblos indígenas en juicios de amparo contra megaproyectos.
- d) Falta de pertinencia cultural de la Alerta de Violencia de Género.
- e) Personas indígenas ante el sistema penal mexicano (detenciones arbitrarias y sin traductor o intérprete).
- f) Obstáculos al acceso a la justicia de personas migrantes indígenas.

---

<sup>140</sup> Informe sobre la situación de los derechos de los pueblos indígenas por la Organización AIDA a propósito de la visita oficial a México del 8 al 17 de noviembre de la Relatora Especial de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Sra. Victoria Tauli-Corpuz, Ciudad de México, 8 de noviembre de 2017. Disponible en:

[https://aida-americas.org/sites/default/files/publication/informe\\_sobre\\_los\\_derechos\\_de\\_los\\_pueblos\\_indigenas\\_en\\_mexico\\_0\\_0.pdf](https://aida-americas.org/sites/default/files/publication/informe_sobre_los_derechos_de_los_pueblos_indigenas_en_mexico_0_0.pdf)

Fecha de consulta: 15 de abril de 2019.

## Sobre discriminación y derechos económicos, sociales y culturales

- a) Acceso a servicios básicos (discriminación institucional a accesos básicos como el agua potable, luz, así como la inadecuación de programas sociales a derechos culturales y a la autonomía de los pueblos).
- b) Alto índice de mortalidad infantil y materna (violencia estructural: indígenas con el doble de probabilidad de mortalidad que el resto de la población)
- c) Violaciones a derechos laborales, principalmente a las personas jornaleras agrícolas.

## Sobre la inseguridad y violencias contra las pueblos indígenas

- a) Agresiones a defensores de derechos humanos y del medioambiente.
- b) Extorsiones, secuestros, robos y violaciones, entre otros abusos, contra la población indígena. Aumento de la violencia del crimen organizado desde que se inició la “guerra” contra el narcotráfico.
- c) Saqueo de los recursos naturales y de sus territorios por parte de empresas y crimen organizado.

## Sobre acceso a la información

- a) Obstáculos estructurales e institucionales para acceder a cualquier información, incluida la del gobierno.
- b) Brecha digital.
- c) Discriminación a mujeres indígenas al solicitar información oficial de interés público sobre programas, políticas públicas y presupuestos de autoridades”<sup>141</sup>.

---

<sup>141</sup> Informe sobre la Situación de los Derechos de los Pueblos Indígenas. *Op. cit.*, pp. 17-43.

En el Informe, concluye que los pueblos indígenas en México continúan sufriendo una “discriminación sistemática, institucional y social; así como inseguridad y violencia; {y que} esta problemática histórica se complejiza en razón {de} un marco de políticas y reformas estructurales que privilegian los intereses de los actores privados en detrimento de los derechos de personas, pueblos y comunidades indígenas”<sup>142</sup>. Y, como se ha señalado, esta discriminación institucional afecta en mayor proporción a las mujeres indígenas.

### **1.3 Feminismo indígena.**

El concepto de ‘feminismo indígena’ surge dentro de las nuevas identidades políticas que aparecieron en México en los años 80 en lo que se denominó la “década perdida”<sup>143</sup>. Un periodo precedido por un Estado totalitario y por el silenciamiento de diversos movimientos sociales en la denominada “Guerra Sucia”<sup>144</sup>, época en la que además, el país enfrentaba una severa crisis económica que se agravó considerablemente en 1982, convirtiéndose en una de las más graves que ha atravesado el Estado mexicano.

El Gobierno se vio rebasado cuando tres años después, el 19 de septiembre de 1985, México experimentó el peor sismo de su historia, en el que miles de personas perdieron la vida y los daños materiales ascendieron a millones de dólares. El Estado que, como se ha señalado, atravesaba desde hacía unos años una profunda crisis política, económica y social, se vio incapaz de resolver las demandas sociales surgidas con el sismo; ante esta incapacidad se gestó una nueva identidad ciudadana que, a través de

---

<sup>142</sup> Informe sobre la Situación de los Pueblos Indígenas en México. *Op. cit.* p, 43.

<sup>143</sup> Espinosa Damián, Gisela. “Movimientos de mujeres indígenas y populares en México. Encuentros y desencuentros con la izquierda y el feminismo”. *Laberinto*, 29 (2009): 9-28, p. 18.

<sup>144</sup> Se conoce como “Guerra Sucia” al periodo, finales de los años 60 e inicio de los 80, en el que el Estado mexicano reprimió violentamente los movimientos sociales que surgían en el país. Una época marcada por la tortura, las detenciones ilegales, la desaparición forzada de personas y las cárceles clandestinas.



colectivos organizados, comenzó a dar respuesta a estas demandas sociales y a muchas otras que durante años habían sido desatendidas por el gobierno mexicano.

Lo mismo ocurrió con el movimiento feminista que en esos años se caracterizó por la proliferación de organizaciones no gubernamentales. En este proceso surgieron colectivos ‘populares’ de mujeres que construyeron un nuevo feminismo que destacaba más que por su origen de clase, “en la idea de que el cambio social se haría junto con el pueblo y no solo por y para las mujeres”<sup>145</sup>. El ‘feminismo popular’ integró y enriqueció nuevos conceptos y visibilizó otras realidades de explotación hacia la mujer como el trabajo asalariado, la vida sindical, la propiedad de la tierra y la comunidad rural, así como la participación de la mujer en la política<sup>146</sup>; el objetivo no solo era conquistar la igualdad entre los hombres y las mujeres, sino la búsqueda de la transformación social y del sistema político.

A finales de los años 80, el empoderamiento social y la democracia, a través del derecho al voto, se perfilaban como las herramientas idóneas para la transformación que México que requería. Comenzó un proceso de politización que alcanzó a los feminismos mexicanos, quienes para entonces, habían pasado de la participación en organizaciones no gubernamentales a la militancia en partidos de izquierda, como una apuesta conjunta por la democratización del país.

Esto tuvo dos principales consecuencias: por una parte, se logró la inclusión de una agenda feminista en los partidos políticos así como la presencia de las mujeres en la esfera pública; pero, por otra, se produjo una invisibilización de las mujeres ‘populares’ y, con ello, del feminismo popular. Esto último significó el silenciamiento de la voz de las ‘otras’ mujeres y de las ‘otras’ experiencias y formas de opresión, marginando un movimiento feminista que incorporaba ‘otras’ realidades.

---

<sup>145</sup> Espinosa Damián, Gisela. “Movimientos de mujeres indígenas y populares en México. Encuentros y desencuentros con la izquierda y el feminismo”. *Op. cit.*, p.17.

<sup>146</sup> *Ídem.*

Gisela Espinosa señala que, “si la insurrección cívica del 88 fue indicador del malestar social que produjo la década perdida, el alzamiento zapatista de 1994 revela la furia social y la cara pobre, discriminada y excluida de un país que ya pertenecía al club de los países ricos”<sup>147</sup>. Este proceso social se gesta también en las mujeres indígenas, quienes, desde su etnicidad, se suman a las demandas sociales del movimiento zapatista incorporando sus propias vindicaciones de género.

Este proceso reivindicativo de las mujeres indígenas, según Harvey<sup>148</sup>, se divide en tres etapas: primero la colonización, donde las mujeres tuvieron que compartir el trabajo con los hombres; segundo, la incorporación de las mujeres a las cooperativas agrícolas, a algunas organizaciones no gubernamentales, así como a los programas de salud; y , tercero, a la creación del EZLN.

En la primera etapa, a diferencia de la experiencia del resto de las mujeres mexicanas, las indígenas -como consecuencia de la colonización y, por tanto, del empobrecimiento de los pueblos indígenas- se vieron en la necesidad de salir a trabajar para colaborar en la economía familiar, esto sin dejar a un lado las responsabilidades domésticas que, desde la perspectiva patriarcal, corresponden a su género.

La segunda etapa se divide en dos partes: las cooperativas y el surgimiento de las nuevas identidades ciudadanas; la primera, las cooperativas son un programa gubernamental en el marco de las políticas del respeto a la diversidad cultural que inició en la década de los ochenta y que significó una fuente de trabajo y desarrollo para las indígenas. La segunda, la del surgimiento de nuevas identidades ciudadanas que, a través de organizaciones sociales, se acercaron a las comunidades indígenas con el objeto de cubrir sus demandas sociales, incorporarlas a las diversas organizaciones y a concienciarlas sobre derechos que hasta entonces parecían inexistentes para ellas.

---

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>148</sup> Harvey, Neil. *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*. México: Ediciones Era, 2000.

La tercera y más importante etapa es, como se ha visto, la insurrección del EZLN, hito en el reconocimiento y protección de los derechos de los pueblos indígenas en el ordenamiento jurídico mexicano y parteaguas en la transformación de los roles establecidos para las mujeres indígenas dentro de sus comunidades, al ser el primer movimiento guerrillero en Latinoamérica que incorpora a las mujeres para que participen activamente en éste. Asimismo, es en el seno de este movimiento que las mujeres articulan sus demandas de género y etnia dentro y fuera de sus comunidades.

Para las indígenas mexicanas el EZLN representó la posibilidad no sólo de transformar su espacio privado y las relaciones de poder entre hombres y mujeres, sino que fue una oportunidad para aprender y romper con los roles establecidos que las condenaban a las tareas del hogar, sin poder aprender a leer, escribir y conocer otras lenguas:

“Aprender. Esa es la clave, esa es la razón y la gran atracción que el EZLN ejerce para las muchachas. Todas, al ingresar como insurgentes, deben aprender a hablar castilla, la lengua de comunicación dentro de un ejército formado por distintas etnias. Y la lengua del poder establecido, para defenderse del poder”<sup>149</sup>.

Es en el seno del zapatismo que se introduce la relación de los derechos de género con los derechos de etnicidad<sup>150</sup>. Las mujeres añadieron a las demandas de pobreza y exclusión las suyas de género, entre las que destacaban: “la imposibilidad de heredar la tierra, los contratos matrimoniales no consentidos por ellas, el obstáculo de acceder a cargos de representación comunitaria, la violencia de todo tipo ejercida en las

---

<sup>149</sup> Rovira, Guiomar. *Op. cit.* 74.

<sup>150</sup> Vuorisalo-Tiitinen, Sarri. “¿Feminismo indígena? Un análisis crítico del discurso sobre los textos de la mujer en el movimiento zapatista 1994-2009”. Tesis doctoral, University of Helsinki, 2011, p.55.

comunidades por su condición de género, entre otras”<sup>151</sup>. Las indígenas mexicanas señalaban que, además de sufrir condiciones de pobreza y de exclusión social por su condición étnica, ellas sufrían la discriminación por el solo hecho de ser mujeres, lo que generaba una triple discriminación, por ser indígenas, por ser mujeres y por ser pobres.

Esta triple discriminación se establece por primera vez en el punto tercero de las ‘Acciones y medidas para Chiapas. Compromisos y propuestas conjuntas de los gobiernos estatal y federal y el EZLN, que a la letra señala: “Por la triple opresión que padecen las mujeres indígenas, como mujeres, como indígenas y como pobres, exigen la construcción de una nueva sociedad nacional, con otro modelo económico, político, social y cultural que incluya a todas y todos los mexicanos”.

Las zapatistas, como se conoce a las mujeres miembros de este movimiento, tuvieron dos papeles principales en la lucha: como militares y como bases de apoyo<sup>152</sup>. Las primeras, las militares, tenían como objetivo la defensa del ejido como patrimonio familiar, el cual debía pertenecer tanto a las mujeres como a sus esposos, pues solo de esta forma –incluyéndolas como copropietarias- es que se daba la correcta apropiación de la tierra. Entre las militares había distintos cargos: las mujeres milicianas, las mujeres insurgentas, las capitanas y tenientes, las mayores y comandantes.

Las mujeres milicianas acudían por temporadas a los campamentos zapatistas pero no podían abandonar a sus familias; al contrario, las insurgentas –como se conocían- estaban de lleno en la lucha y recibían todo tipo de educación, pero aceptaban no tener hijos; las capitanas y tenientes comandaban a grupos y muchas de estas mujeres alcanzaron grandes papeles de liderazgo; las mayores se encarnaban de dirigir a grupos de diferentes pueblos, por lo que tenía que dejar sus comunidades; finalmente,

---

<sup>151</sup> Rovira, Guiomar. *Op. cit.* 74.

<sup>152</sup> *Ídem.*

las comandantas formaban parte del Comité Clandestino Revolucionario Indígena, quienes decidían cómo avanzar con el movimiento<sup>153</sup>.

Por su parte, las bases de apoyo se integraban por mujeres que vivían en los pueblos y que participaban en la lucha sin dejar sus hogares, pues aunque estaban convencidas de su deber de participar en la lucha, lo hacían desde sus comunidades, junto en sus hogares. Estas mujeres crearon diversos colectivos en beneficio de sus comunidades y para servir de apoyo a los militantes<sup>154</sup>.

Las feministas mexicanas –no indígenas- fueron muy críticas con la participación de las mujeres en el movimiento del EZLN por considerarlo patriarcal y violento<sup>155</sup> tanto es su estructura como en su lucha armada. Asimismo, su experiencia no indígena les impedía entender la forma en que las zapatistas vivían su identidad de género, que abarcaba de forma inseparable el elemento cultural<sup>156</sup>.

La cohesión, como se ha observado en el primer capítulo, ha sido uno de los problemas más importantes del movimiento feminista mexicano, una desintegración que tiene orígenes religiosos, de clase y de etnia; sin embargo, Sarri coincide en el punto de conexión de los diversos feminismos mexicanos: la crisis financiera de 1982 y el terremoto de 1985. Como se ha mencionado, estas tragedias estimularon la comunicación entre las feministas y llevaron a la formación de grupos de apoyo y organizaciones en temas como: salud, salud reproductiva, educación, trabajo, violencia, entre otros<sup>157</sup>.

---

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 53 y 54.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p.58.

<sup>156</sup> Padierna Jiménez, María del Pilar. *Op. cit.*

<sup>157</sup> Vuorisalo-Tiitinen, Sarri. *Op. cit.*

Son tres etapas en las que Pilar Alberti<sup>158</sup> divide la evolución del discurso de las zapatistas: la primera, un discurso sobre la unidad global; la segunda, un discurso sobre la conciencia de género; y, la tercera, un discurso crítico de etnia y género. Sarri afirma que, según esta división, la primera etapa se enfocó en una lucha unida entre hombres y mujeres por la reivindicación de los derechos de sus pueblos y que, en este punto, seguían invisibilizadas las demandas de género<sup>159</sup>.

Vuorisalo-Tiitinen afirma que la segunda etapa del discurso, sobre la conciencia del género, se gesta en los Acuerdos de San Andrés –antes señalados-, en donde las mujeres demandan la igualdad entre hombres y mujeres en una lucha en la que la etnia es elemento común. En este punto, las indígenas demandan la igualdad para luchar contra un enemigo común: el sistema político, económico, cultural y social mexicano. En la evolución de estos Acuerdos las indígenas van concretando más sus demandas en relación al género y a la etnia, haciendo una crítica más profunda al papel que, como mujeres, les corresponde dentro de sus comunidades.

Las mujeres indígenas comenzaron a establecer sus propios parámetros para determinar cuándo las costumbres son ‘buenas’ o ‘malas’ para las mujeres. Por ejemplo:

“entre las buenas están ciertos elementos culturales como la lengua indígena (aunque la apertura hacia la sociedad mexicana se realizó a través de la enseñanza del español) o las creencias religiosas. Entre las malas están aquellas que discriminan a la mujer, como los matrimonios forzados y la falta de autonomía personal, entre otras”<sup>160</sup>.

---

<sup>158</sup> Alberti Manzanares, Pilar. *El discurso polifónico acerca de las mujeres indígenas en México: Académicas, gobierno e indígenas*. En “Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México”, editado por Pérez-Gil, Elena, 183-220. México: Porrúa, 2004, p.202.

<sup>159</sup> Vuorisalo-Tiitinen, Sarri. *Op. cit.*

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 63.

Estos parámetros quedaron establecidos en la Ley Revolucionaria de Mujeres<sup>161</sup>, publicada en el 1 de enero de 1994 en El Despertador Mexicano, órgano informativo del EZLN, en conjunto con la declaración de guerra que los zapatistas hicieron al gobierno mexicano<sup>162</sup>. Esta Ley recopiló las experiencias de vida, los pensamientos y los sentimientos de las mujeres indígenas respecto de las tradiciones, usos y costumbres de sus comunidades. Una tarea nada sencilla dada la diversidad étnica que existe en México, pero las mujeres alzaron su voz y unificaron sus demandas, según narra el Subcomandante Marcos en una carta que describe las negociaciones de las Leyes de Mujeres<sup>163</sup>:

“Queremos que no nos obliguen a casarnos con el que no queremos. Queremos tener los hijos que queramos y podamos cuidar. Queremos derecho a tener cargo en la comunidad. Queremos derecho a decir nuestra palabra y que se respete. Queremos derecho estudiar y hasta ser choferes”.

El subcomandante Marcos narró en esta misma carta que mientras se leía la Ley “los varones se miraban unos a otros, nerviosos, inquietos” . Una lectura que simultáneamente era traducida en las distintas lenguas indígenas y que, pese a las resistencias, logró ser aprobada por unanimidad y quedó de la siguiente forma<sup>164</sup>:

“Primera.- Las mujeres, sin importar su raza, credo o filiación política tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

---

<sup>161</sup> Vuorisalo-Tiitinen, en su tesis doctoral antes citada señala que en 1996 se hizo una versión que ampliaba el contenido de la Ley de Mujeres, que fue menos popular que la de 1994. Sin embargo, la versión que se encuentra difundida es la de 1994 que aquí se expone.

<sup>162</sup> Vuorisalo-Tiitinen, Sarri. *Op. cit.*, p. 64.

<sup>163</sup> Carta de fecha 1 de enero de 1994, escrita por el Subcomandante Marcos en la que describe las negociaciones de las Leyes de Mujeres. En Vuorisalo-Tiitinen, Sarri. *Op. cit.* p. 66.

<sup>164</sup> Disponible en: <https://mujeresylasextaorg.wordpress.com/ley-revolucionaria-de-mujeres-zapatistas/>

Segunda.- Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

Tercera.- Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que puedan tener y cuidar.

Cuarta.- Las mujeres tienen derecho a participar en asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

Quinta.- Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación.

Sexta.- Las mujeres tienen derecho a la educación.

Séptima.- Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

Octava.- Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación serán castigados severamente.

Novena.- Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décima.- Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y los reglamentos revolucionarios.

Como puede observarse, esta Ley consta de diez artículos en los que se reivindican los derechos de las mujeres a la participación en los asuntos públicos de sus comunidades, a la autonomía para poder determinar con quién casarse y cuántos hijos tener, al derecho a una vida libre de violencia sexual y de pareja, al derecho a la educación y al trabajo.



Esta Ley por sí misma es una revalorización de las tradiciones y costumbres que las mismas mujeres consideran discriminatorias y desiguales. Resulta fundamental el artículo séptimo sobre el matrimonio, en el que las mujeres reivindican su libertad de elegir con quién y cuándo casarse, puesto que, en muchas de las prácticas culturales en torno al matrimonio, las mujeres son obligadas a casarse, tal como lo relata Ana María:

“Muy jovencitas se casan, a los trece, catorce años, muchas veces a la fuerza. Por eso en la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN aparece el derecho a elegir libremente la pareja, que no sea obligada. Esa Ley la sacaron las mujeres de los pueblos, y la aprobamos todos. En muchas comunidades si a un muchacho le gusta una muchacha no le pregunta a la muchacha si le gusta, sino que va directamente con el papá y la pide. Lleva su litro de aguardiente y dice: ‘quiero a tu hija’. Cuando se entera la muchacha es que ya está vendida. La obligan por la fuerza. Muchas mujeres van llorando a casa del novio o al altar, porque no quieren, no les gusta pues. No existe eso de tener novio o estar de novios como en la ciudad, es un pecado hacer eso, es la costumbre”<sup>165</sup>.

Esta Ley representa la concienciación y la valoración que las propias mujeres indígenas han realizados sobre sus culturas. Son ellas quienes han determinado cuáles costumbres se deben preservar por formar parte de su identidad cultural y cuáles costumbres deben eliminarse por ser perjudiciales para ellas como mujeres:

“¡No todas las costumbres son buenas! Hay unas que son malas... Una costumbre ‘chopol’ es que a las niñas las casan choquitas y no importa si se van llorando. Esa costumbre no se debe respetar. Una costumbre ‘lek’ en mi comunidad es que cuando la mujer está más grande puede decidir si le conviene casarse. Esa costumbre se debe respetar”<sup>166</sup>.

---

<sup>165</sup> Rovira, Guiomar. *Op. cit.*, p.83.

<sup>166</sup> Rovira Guiomar. *Op. cit.*, p.230 .

Este proceso ha unido a las mujeres indígenas en una demanda no solo para evidenciar las desigualdades económicas y de oportunidades por el indigenismo y reivindicar los derechos de los pueblos, sino que ha significado el desarrollo de “un discurso y una práctica política propia a partir de una perspectiva de género situada culturalmente, que viene a cuestionar tanto el sexismo y esencialismo de las organizaciones indígenas, como el etnocentrismo del feminismo hegemónico”<sup>167</sup>.

Para Guiomar Rovira la Ley de Mujeres, como proceso emancipador, no es resultado de una “importación del feminismo urbano occidental. {Sino que} son las condiciones de supervivencia las que van cambiando las relaciones de sexo y fomentando la organización de ellas como exigencia de su entrada al mundo laboral”<sup>168</sup>. La participación de las mujeres zapatistas en los espacios públicos, la visibilización de sus propias realidades, la reivindicación de sus derechos desde su cosmovisión y con su propia voz ha sido fundamental para su empoderamiento y para la deconstrucción como “sujetos pasivos, víctimas del patriarcado o de las fuerzas del capital”<sup>169</sup>.

En este sentido, este proceso emancipatorio y de -auto- concientización de las mujeres indígenas en el que han formulado sus propias demandas y establecido los parámetros necesarios para la igualdad entre hombres y mujeres es sin duda alguna un proceso feminista, uno indígena.

Por su parte, los hombres indígenas vivieron el proceso más bien impuesto. A muchos zapatistas les costó ver a las mujeres indígenas como sus iguales en la lucha, asimismo, la Ley de Mujeres generó mucha resistencia, pues ésta no solo cuestionaba

---

<sup>167</sup> Hernández Castillo, Aida. “Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”. *Debate feminista* 24, (2012): 206-230, p. 2. Disponible en:

[http://historia.ihnca.edu.ni/ccss/dmdocuments/Bibliografia/CCSS2009/adicional/Entre\\_el\\_etnocentrismo\\_feminista.pdf](http://historia.ihnca.edu.ni/ccss/dmdocuments/Bibliografia/CCSS2009/adicional/Entre_el_etnocentrismo_feminista.pdf)

Fecha de consulta: 30 de enero de 2018.

<sup>168</sup> Rovira, Guiomar. *Op cit.*, p.53.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 8.

muchas prácticas culturales, sino que les reconocía su autonomía y su capacidad de decidir. Sin embargo, la resistencia de las mujeres y las condiciones generadas desde el conflicto armado les trajeron otra realidad:

“Hace poco, no sé qué día, le dije a mi papá que quiero estudiar. Y ahora me contestó: haz como tú quieras, tú lo piensas y decides. Antes no me dejaba participar en nada, pero ya cambiaron un poco las cosas gracias a la organización, ya se nos reconoce y podemos participar”<sup>170</sup>.

Si bien es cierto que esta Ley y el movimiento zapatista en sí significaron una mejora en la realidad de las mujeres indígenas, también lo es que no hubo una transformación total de su realidad. Y también es cierto que los alcances de estas reivindicaciones y de este empoderamiento no llegó a todas las comunidades indígenas mexicanas. Las indígenas siguen luchando por generar relaciones más igualitarias dentro y fuera de sus comunidades. Siguen gestando espacios de reflexión y conciencia para ser ellas mismas quienes, en apego a su cultura, determinen las reivindicaciones y las acciones sociales necesarias para transformar sus realidades.

El EZLN, como génesis del movimiento, ha sido fundamental en el desarrollo del feminismo indígena, pero con los años el movimiento indígena de mujeres fue creciendo en toda Latinoamérica y fue globalizando su lucha. La primer presencia internacional se dio en el marco de la IV Conferencia de Mundial sobre Mujeres de las Naciones Unidas, celebrada en Beijing en 1995 las mujeres tuvieron una fuerte presencia, pese a que ‘sus temas’ no formaban parte de la agenda se organizaron y articularon sus demandas como colectivo, afirmando su identidad como mujeres indígenas<sup>171</sup>. Asimismo, hicieron críticas a la despolitización de temas centrales que ellas mismas reivindicaban, señalando que los objetivos estratégicos y el plan de

---

<sup>170</sup> Rovira, Guiomar, *Op.cit.*,164.

<sup>171</sup> Valladares de la Cruz, Laura R. “Los derechos humanos de las mujeres indígenas: De la aldea local a los foros internacionales”. *Alteridades* volumen 18, numero 35( 2008): pp. 47-65.

acción de Beijing 95 “carecen de todo significado cuando no se cuestiona, en forma simultánea, la desigualdad entre las naciones, razas, clases sociales y género”<sup>172</sup>.

Laura Valladares, resume el proceso reivindicativo de las mujeres indígenas, sus conquistas y los pendientes con las palabras de la líder indígena Tarcila Rivera, quien reflexiona que:

“En los últimos 20 años la lucha y participación de las mujeres indígenas ha estado centrada en la defensa de la vida, esto ha implicado que aprendan a conocer y usar instrumentos y mecanismos para responder a la agudización de la pobreza en el campo, donde las familias indígenas son las más afectadas. La participación organizada desde el nivel local, nacional y regional les ha permitido avanzar la confianza en sus capacidades y el manejo de la política para logros que van desde los programas de apoyo para la extrema pobreza hasta la participación con voz propia en comisiones multisectoriales y gobiernos locales. (...). En estos últimos 20 años también el movimiento indígena ha alcanzado notoriedad y los medios de comunicación nos facilitan un acercamiento mayor, así como los encuentros en foros internacionales, pero se observa que a pesar de este avance no se han incorporado en los discursos del movimiento indígena las reivindicaciones de género ni se toma en cuenta los conflictos al interior de las familias y comunidades”.

Las indígenas han reivindicado, en los espacios nacionales e internacionales, sus derechos como mujeres y sus derechos como pueblos indígenas, puesto que su identidad cultural es el eje de partida y el punto de reflexión para evaluar los usos y costumbres de sus comunidades. Es a su vez causa y consecuencia de sus realidades, un signo distintivo de ellas como mujeres y frente a las otras mujeres; porque no solo son mujeres, son indígenas y, por defecto, son en su gran mayoría pobres.

---

<sup>172</sup> *Ibidem*, p.49.

La pobreza, la etnia y el género son factores de opresión que las mujeres indígenas experimentan dentro y fuera de sus comunidades. Por una parte, como se ha señalado, esta triple opresión condiciona su proyecto de vida dentro de la comunidad, pero también es la raíz de la marginación social y, peor aún, de la discriminación institucional y de las violaciones a los derechos humanos por parte del Estado mexicano.

Sobre esto último, Amnistía Internacional en su Informe “Mujeres indígenas e injusticia militar”<sup>173</sup> documentó abusos y graves violaciones a derechos humanos por parte del Ejército mexicano quien, desde el levantamiento del EZLN, tiene asentamientos en zonas indígenas. Se documentó también que estas violaciones a derechos humanos las sufren particularmente las mujeres indígenas, quienes constantemente son víctimas de agresiones sexuales.

Esta violencia sexual, afirma Gladys Tzul Tzul, tiene una función pedagógica del miedo, su objetivo es:

“resaltar las relaciones de poder que ejerce el Estado sobre las comunidades indígenas y los hombres sobre las mujeres para recordarles de manera constante su condición de inferioridad (...) el Estado manda a sus agentes a violarlas para castigar a la comunidad y sus padres y maridos las culpan de haber mantenido relaciones sexuales con desconocidos, violando el pacto de fidelidad que la “la costumbre” exige a todas las mujeres”<sup>174</sup>.

Es por ello que el proceso reivindicativo de las mujeres indígenas se da en dos niveles; primero, centrado en la defensa de los derechos de sus pueblos y en contra de los abusos e invisibilidad que han sufrido por parte del Estado mexicano, y; segundo, en las opresiones concretas que como mujeres experimentan, exigiendo ser ellas quienes,

---

<sup>173</sup> Amnistía Internacional, México: Mujeres indígenas e injusticia militar. Informe 41/033/2004, del 23 de noviembre de 2004.

<sup>174</sup> Gargallo Celentani, Francesca. *Op. cit.*, p.97.

desde su cosmovisión y cultura, establezcan las propias rutas para su emancipación. Para Francesca Gargallo pedir al feminismo de las indígenas no definirse primero desde la defensa de sus comunidades y contra el racismo es no conocer la historia de sus pueblos, implica “desconocer la identidad feminista indígena”<sup>175</sup>.

El feminismo indígena ha sido una expresión más ante la invisibilización no solo del patriarcado hacia las mujeres, sino del mismo feminismo occidental hacia las otras mujeres. Un camino marcado por el *black feminist* que surge como una “respuesta a las contradicciones de la sociedad americana en la que la promesa de la democracia y libertad para todos, se desvanecía ante una realidad de exclusión y discriminación determinada por la clase, la raza, el género y la sexualidad”<sup>176</sup>. En este sentido, el feminismo indígena emerge del mismo modo que el *Black Feminist* como un movimiento que articula sus reivindicaciones y procesos de lucha desde la experiencia de las propias mujeres y donde la etnicidad –como la raza en el Black Feminist- juega un papel preponderante.

Asimismo, el feminismo indígena comparte un elemento en común con los feminismos descoloniales: la experiencia misma de la colonización que, en palabras de Marcela Lugones:

“Atraviesa cuestiones de ecología, economía, gobierno, relaciones con el mundo espiritual, y saberes, a la vez que prácticas cotidianas que o bien nos habitúan a cuidar el mundo o a destruirlo”<sup>177</sup>. La autora afirma que la colonización supuso dos principales distinciones jerárquicas; primero, entre lo humano (colonizador) y lo no humano (colonizado) y, segundo, la distinción entre hombres y mujeres, en las que éstas más que un complemento significaban la reproducción de la raza y

---

<sup>175</sup> Gargallo, Celentani, Francesca. *Op. cit.* p, 92.

<sup>176</sup> Hill Collins, Patricia. *Black feminist thought, knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. Segunda edición. Nueva York, 2002, p.23.

<sup>177</sup> Lugones, María. “Hacia un feminismo descolonial”. *La manzana de la discordia* volumen 6, número 2 (2016): 105-117, p. 106.

el capital. Y, continúa, “la imposición de estas categorías dicotómicas quedó entretejida con la historicidad de las relaciones, incluyendo las íntimas”<sup>178</sup>.

Un colonialismo que también se ha reflejado en la teorización del feminismo eurocéntrico u occidental que con la invisibilización reafirma en la otredad a las mujeres indígenas.

Al respecto, Guiomar Rovira señala que, hasta antes de la colonización española, en algunos pueblos como los mayas las mujeres ocupaban puestos máximos de poder político y religioso; para ella “con la llegada de los españoles Dios dejó de ser dualidad masculina y femenina, y pasó a ser uno, único y macho, el Padre. Y jamás a partir de entonces una mujer ocuparía un lugar igual al hombre”<sup>179</sup>.

Esta idea, defendida por varias feministas indígenas, que el patriarcado llegó a los pueblos indígenas con la colonización española es, en palabras de Francesca Gargallo, un “ideal reconstruido por las mujeres que se han hecho cargo de la reivindicación de los derechos colectivos de sus pueblos y que se sostiene en una apropiación y reinterpretación de las propias cosmogonías”<sup>180</sup>. Esta postura defiende la complementariedad de géneros, es decir, la igualdad ancestral entre hombres y mujeres que, según esta corriente, existía antes de la colonización en los pueblos originarios, y que supone, que el patriarcado se extingue con la descolonización de los pueblos.

Francesca Gargallo<sup>181</sup> señala que resulta interesante los informes que, con el objeto de avalar esta teoría, han presentado sus defensoras. En estos se demuestra una relación de mayor violencia contra las mujeres en los pueblos más colonizados y, por ende, más

---

<sup>178</sup> *Ídem.*

<sup>179</sup> Rovira, Guiomar. *Op. cit.*, p. 21.

<sup>180</sup> Gargallo Celentani, Francesca. *Op. cit.* p.83.

<sup>181</sup> Gargallo Celentani, Francesca. *Op. cit.* p.85.

cristianizados, como Guerrero y Veracruz; aunque, añade la autora, los datos del informe puede presentar inconsistencias en tanto que la tipificación de la violencia de género se da dentro de los parámetros occidentales, lo que significa que no todas las indígenas comprenden su significado y logran identificar situaciones de violencia.

Las feministas indígenas comunitarias<sup>182</sup>, en cambio, señalan la existencia de un patriarcado ancestral, que refiere a la organización social y política antes de la colonización española en la que ya existía presencia de explotación y subordinación de unos pueblos a otros y, además, eran las mujeres y sus cuerpos las más vulnerables a la opresión y a la dominación. Este patriarcado ancestral se entrecruzó con el patriarcado colonial, resultando lo que Julieta Paredes denomina como el “entronque patriarcal”<sup>183</sup>:

“No solo existe un patriarcado occidental en Abya Yala (América), sino también afirmamos la existencia milenaria del patriarcado ancestral originario, el cual ha sido gestado y construido justificándose en principios y valores cosmogónicos que se mezclan con fundamentalismos étnicos y esencialismos. Este patriarcado tiene su propia forma de expresión, manifestación y temporalidad diferenciada del patriarcado occidental. A su vez fue una condición previa que existía en el momento de la penetración del patriarcado occidental durante la colonización, con lo cual se refuncionalizaron, fundiéndose y renovándose (...)”<sup>184</sup>.

---

<sup>182</sup> El feminismo comunitario es un movimiento feminista indígena que surge en Bolivia en los años 90 y que se ha extendido en Latinoamérica.

Disponible en: <https://www.pikaramagazine.com/tag/feminismo-comunitario/>

Fecha de consulta: 9 de mayo de 2019.

<sup>183</sup> Entrevista realizada a las feministas indígenas Adriana Guzmán y Julieta Paredes. “Feminismos Comunitarios”, duración 37.25 minutos. Publicado el 21 de agosto de 2015.

Disponible en: <https://youtu.be/C6l2BnFCsyk>

Fecha de consulta: 23 de octubre de 2018.

<sup>184</sup> Gargallo Celentani, Francesca. *Op. cit.* p.22.



Esta suma de los dos sistemas patriarcales han resultado en múltiples formas de opresión y discriminación hacia las mujeres. En este sentido, para las feministas comunitarias no solo basta con descolonizar a los pueblos originarios, sino que es necesaria su despatriarcalización.

Para Rita Segato las posiciones del pensamiento feminista se pueden clasificar en tres<sup>185</sup>: la primera, la del feminismo eurocéntrico que afirma la universalidad de la dominación de género sin considerar otros factores de opresión, sustentando según la autora, una “posición de superioridad de moral de las mujeres europeas o eurocentradas, autorizándolas a intervenir en su misión civilizadora- colonial modernizadora”<sup>186</sup>. En una posición que a su vez es “a-histórica y anti-histórica”<sup>187</sup>. En segunda, como una posición al otro extremo que la anterior, la que afirma “la inexistencia del género en el mundo precolonial”<sup>188</sup>. Y, una tercera a la que se suma la autora, que reconoce la organización patriarcal en las sociedades indígenas, pero que la describe como “de baja intensidad” y que no considera “ni eficaz ni oportuno el liderazgo eurocéntrico”<sup>189</sup>.

Por su parte, Gisela Espinosa<sup>190</sup> considera que, pese a la diversidad del pensamiento feminista y de los contrastes entre las distintas posiciones, estos debates han enriquecido los distintos proyectos políticos. En los feminismos decoloniales, como es el feminismo indígena, la influencia del feminismo occidental ha permitido incorporar una visión más crítica del género y de las relaciones de poder entre hombres y mujeres; por su parte, los feminismos descoloniales y posmodernos han permitido que

---

<sup>185</sup> Segato, Rita. “Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial modernos de alta intensidad”. En *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, 69-100. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015, p. 81-82.

<sup>186</sup> *Ibidem*, p.81.

<sup>187</sup> *Ídem*.

<sup>188</sup> *Ibidem*, p.82.

<sup>189</sup> *Ídem*.

<sup>190</sup> Espinosa Damián, Gisela. “Movimientos de mujeres indígenas y populares en México. Encuentros y desencuentros con la izquierda y el feminismo”. *Op. cit.*, p. 25.

el feminismo occidental amplíe la reflexión sobre la raza, el género, la sexualidad, la etnia, la social y la económica como otros factores que oprimen a las mujeres además del género. En este sentido, la autora considera que se apunta a un feminismo más inclusivo e interseccional.

Es innegable que la teoría feminista occidental ha influido en las reflexiones y procesos reivindicativos de las mujeres indígenas, sin embargo, estas han reconstruido los conceptos y articulado las demandas desde su propia experiencia de vida, en la que la etnicidad y la condición socioeconómica son, además de otras formas de opresión, lo que les da el sentido de pertenencia e identidad con sus comunidades. Es en la etnia y en sus culturas desde donde construyen su identidad, y es la marginación desde donde articulan colectivamente sus demandas como pueblo, en una lucha contra un colonialismo histórico que los ha deshumanizado y marginado a la otredad.

Y es desde la otredad que los indígenas luchan por su supervivencia. Por ello, las mujeres indígenas, como tal, buscan primero existir como personas antes que como mujeres. Para ellas las conquistas de igualdad del feminismo occidental son inalcanzables, porque primero deben ser reconocidas como personas, como indígenas. Lo inmediato es existir y subsistir, lo secundario es reivindicar sus derechos como género.

Y es que el colonialismo ha jugado un papel fundamental en la construcción de las estructuras sociales entre los hombres y las mujeres, entre las personas indígenas y mestizas, pero también, entre las mujeres indígenas y castizas<sup>191</sup>. El legado del colonialismo está presente en el feminismo occidental que suele mirar con recelo la capacidad reflexiva de las feministas indígenas, pues son ellas, desde esta visión colonizadora, las incultas, las pobres y las ignorantes que necesitan de la teoría del

---

<sup>191</sup> Aura Cumes. "Cuando las otras hablan. Mujeres indígenas y legitimidad en la construcción del conocimiento", en Ana Silva Monzón (compiladora), *Mujeres, ciencia e investigación: Miradas críticas*, Dirección General de Docencia Universidad de San Carlos de Guatemala, Guatemala, 2009, p.33. En Gargallo Celentani, Francesca. *Op. cit.*, p.108.

feminismo blanco-occidental. En este sentido, el reto para el feminismo occidental es su propia descolonización:

“Nos construimos desde nuestra etnia, nuestra clase (...). Desestructurar la sumisión es muy difícil, para ello es necesario no ceder espacios; por ejemplo, la agenda del movimiento feminista no es nuestra agenda, los temas que nos interesan son los que podemos hablar, los que ponemos en la mesa”.

El feminismo indígena surge, en palabras de Francesca Gargallo, como un pensar desde la cotidianidad y desde la realidad que viven las mujeres en sus comunidades, en sus familias o en el destierro<sup>192</sup>. El reto del feminismo es, entonces, no solo visibilizar sus reivindicaciones y procesos de lucha, sino dar valor a sus reflexiones feministas y comprender que, dada sus estructuras sociales y cosmovisión, la agenda feminista puede ser distinta pues parte desde otra realidad.

#### **1.4 Casos Valentina Rosendo Cantú e Inés Fernández Ortega vs México.**

Como se señaló en el primer capítulo, la Corte Interamericana en los casos Inés Fernández Ortega y Valentina Rosendo Cantú, ambos en contra del Estado mexicano, abordó las múltiples formas de discriminación que sufren las indígenas mexicanas. En ambas sentencias la Corte Interamericana determinó que la pobreza, el género y la etnia eran factores predominantes para la “violencia institucional castrense”<sup>193</sup>.

Inés y Valentina, indígenas Mep’haa, a la edad de 24 y 17 años respectivamente<sup>194</sup>, fueron violadas sexualmente y torturadas por elementos del Ejército mexicano en el Estado de Guerrero. A sus cortas edades, principalmente Valentina quien era menor de

---

<sup>192</sup> Gargallo Celentani, Francesca. *Op. cit.* p.107.

<sup>193</sup> Caso Fernández Ortega y Otros. Vs México, párrafo 79; Caso Rosendo Cantú y Otra. Vs México, párrafo 71.

<sup>194</sup> Caso Fernández Ortega y Otros. Vs México, párrafo 80.

edad cuando ocurrieron los hechos, eran ya esposas y madres. Inés apenas hablaba el español y Valentina era monolingüe Me'phaa. Y aún sabiendo las dificultades y las posibles consecuencias que tendrían por atreverse a denunciar, lo hicieron. Y no pararon hasta conseguir justicia.

Para las indígenas la violación no es solo una agresión sexual hacia ellas, es una forma de violencia institucionalizada que sistemáticamente ha ejercido el Estado mexicano en contra de sus pueblos. La violencia sexual contra las mujeres indígenas es vista como una “estrategia neocolonial y como herramienta de desmovilización política contra los pueblos indígenas organizados”<sup>195</sup>. Para ellas, su experiencia de violencia se vive no como una experiencia individual, “sino como parte de una historia colectiva que ha estado marcada por un *continuum* de violencia hacia los pueblos indígenas”<sup>196</sup>. Una violencia que se ensaña con las mujeres.

Rosalva Hernández, quien rindió un dictamen del caso ante la Corte Interamericana, narra las dudas que en un inicio le surgían respecto de si eran Valentina e Inés quienes realmente estaban detrás de la denuncia. En una reflexión sobre el proceso en la deconstrucción de su propio feminismo, en parte por esta experiencia, reconoce cómo su propio colonialismo le impidió creer que estas mujeres tuvieran su propia voz. Cuenta que, en una entrevista con Inés Fernández, sus dudas se disiparon al escucharla decir con convicción:

“Soy yo que quiero denunciar, para que se haga justicia, para que los guachos (militares) sepan que no se pueden salir con la suya, para que mis hijas y las niñas de la comunidad no vivan lo mismo que yo viví, para que todas las mujeres de la región podamos andar por la montaña sin miedo”<sup>197</sup>.

---

<sup>195</sup> Hernández Castillo, Rosalva Aída. “Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo”. En *Más allá de feminismo, caminos para andar*, coordinado por Margara Millán, pp.183-211. México: Red de Feminismos descoloniales, 2014, p. 199.

<sup>196</sup> *Ídem*.

<sup>197</sup> Hernández Castillo, Rosalva Aída. *Op. cit.* p. 200.

El proceso reivindicativo de Inés y Valentina ha sido un proceso marcado por el racismo, la misoginia y el clasismo. Se han enfrentado a la discriminación por parte de las autoridades mexicanas y han recibido, tal como lo denunciaron ante la Corte Interamericana, diversas amenazas de muerte hacia ellas, a las otras demandantes y a una de las organizaciones patrocinadoras. De hecho, fueron asesinadas cinco personas pertenecientes a una de estas organizaciones, incluyendo el hermano de Inés, Lorenzo Fernández Ortega, cuyo cuerpo fue hallado con numerosas lesiones, signos de tortura, que Inés vinculó con la búsqueda de justicia de su caso<sup>198</sup>.

Inés y Valentina han tenido que enfrentarse al desprecio y abandono por parte de sus comunidades, “la denuncia de ciertos hechos se ha convertido para ellas en un reto que requiere enfrentar muchas barreras, incluso el rechazo por parte de su comunidad y otras ‘prácticas dañinas tradicionales’”<sup>199</sup>. En el caso de Inés la cohesión social de su comunidad se fragmentó por los desacuerdos sobre la estrategia a seguir frente a la amenaza que representa el Ejército, ella misma, según narra Rosalva, señaló que:

“antes de la violación la comunidad estaba unida, pero fue el gobierno y el miedo que nos dividió. Alfonso Morales, uno de los que trabajaba para el Ejército les dijo a las mujeres que no había que acusar a los guachos (militares) porque iban a meterse en problemas. Ellas tienen miedo de que les pase lo mismo que a mí y por eso ya no me quieren apoyar, ni se quieren organizar”<sup>200</sup>

Valentina, por su parte, se vio obligada a abandonar su comunidad después de que su esposo Fidel la abandonara ante las constantes críticas comunitarias a Valentina por haberse atrevido a denunciar y, con esto, hacer pública su violación y porque esta significaba que ya había sido mujer de los militares. Asimismo, la parte de la comunidad que la apoyaba dejó de hacerlo luego de que el Alcalde de Acatepec

---

<sup>198</sup> Caso Fernández Ortega y Otros. Vs México, párrafo 153.

<sup>199</sup> Inés Fernández Ortega y Otras. Vs México, párr. 78.

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 202.

amenazara con retirarles el apoyo económico para obras públicas si continuaban apoyando las denuncias de Valentina<sup>201</sup>.

Este traslado forzoso de Valentina “implicó que su hija no haya podido crecer y vivir en su contexto comunitario y que tenga que asistir a una escuela donde se utiliza el idioma español y no el tlapaneco (Me’phaa)”<sup>202</sup>, un desarraigo que implicó para la hija una pérdida de su propia cultura indígena<sup>203</sup>. Esto es, tanto para ella como para Valentina, perder los lazos identitarios que generan el valor de pertenencia.

El costo de reivindicar sus derechos y de denunciar sus violaciones ha sido altísimo para Inés y Valentina, ahora activistas defensoras de los derechos humanos de las mujeres indígenas. Han sido dos voces que han visibilizado la violencia sexual institucionalizada que ejerce contra ellas el Estado mexicano a través de su Ejército.

La experiencia de Valentina e Inés es la de todas las mujeres que han sido víctimas de agresiones sexuales por parte del Ejército, a quienes el Estado mexicano les niega el acceso a la justicia y quienes son rechazadas por sus mismas comunidades. Así lo vivieron Ana, Beatriz y Celia González Pérez, indígenas chiapanecas en 1994, quienes después de haber sido violadas por el miembros del Ejército fueron rechazadas por su comunidad y tuvieron que huir de esta<sup>204</sup>. A nivel nacional e internacional se ha documentado un “incremento de la violencia sexual contra las mujeres cometida con fines políticos, particularmente en zonas donde hay una intensa militarización, como en los Estados de Chiapas, Oaxaca, Veracruz y Guerrero”<sup>205</sup>.

---

<sup>201</sup> *Ídem.*

<sup>202</sup> Valentina Rosendo Cantú y Otras. Vs México, párrafo 133.

<sup>203</sup> Valentina Rosendo Cantú y Otras. Vs México, párrafo 134.

<sup>204</sup> Amnistía Internacional, México: Mujeres indígenas e injusticia militar. Informe 41/033/2004, del 23 de noviembre de 2004, p. 3.

<sup>205</sup> Valentina Rosendo Cantú y Otras. Vs México, párrafo 80.

Para Amnistía Internacional, las mujeres indígenas “se enfrentan a una discriminación múltiple a mano de una serie de instituciones, y especialmente tienen que hacer frente a un trato descuidado y desdeñoso por parte del sistema judicial tanto militar como civil”<sup>206</sup>. Por su parte, la Corte Interamericana en la sentencia del caso de Inés Fernández Ortega, reconoció que:

“existen obstáculos que enfrentan las mujeres indígenas para acceder a la justicia, generalmente relacionados con la exclusión social y la discriminación étnica. Dichos obstáculos pueden ser particularmente críticos, ya que representan formas de discriminación combinadas por ser mujeres, indígenas y pobres”<sup>207</sup>.

Asimismo, en el caso de Valentina, reconoció que la “violación sexual constituyó una forma de violencia contra la mujer y, en consecuencia, una forma extrema de discriminación agravada por su condición de niña e indígena en situación de pobreza, lo que implicó que fuera víctima de una intersección de discriminaciones”<sup>208</sup>.

Las indígenas mexicanas se enfrentan a múltiples formas de discriminación y opresión que las ponen en una situación especial de vulnerabilidad, frente a sus comunidades y frente al Estado. Son, precisamente, estos mismos ejes de opresión los que dificultan el acceso a la justicia, las condenan a la estigmatización y a la impunidad. Y esta situación se agrava cuando a estos ejes se les van sumando otros factores de discriminación, como cuando esas mujeres indígenas son niñas o adolescentes, cuando tienen una discapacidad, cuando tienen VIH, cuando son lesbianas. Los casos de Valentina e Inés demuestran cómo la interseccionalidad es la causa y consecuencia de las violaciones a derechos humanos que viven las mujeres indígenas. Es un reflejo de que, en el caso mexicano, las problemáticas no pueden reducirse a una valoración cultural.

---

<sup>206</sup> *Ibidem*, p.2.

<sup>207</sup> Inés Fernández Ortega y Otros. Vs México, párrafo 185.

<sup>208</sup> Valentina Rosendo Cantú y Otras. Vs México, párrafo 82.

## 2. Una aproximación a la interseccionalidad.

La interseccionalidad surgió “al tratar de conceptualizar la forma en que la ley respondía a los problemas de discriminación en los que se involucraba tanto el género como la raza”<sup>209</sup>, permitiendo visibilizar cómo las desigualdades sociales se producen, mantienen y refuerzan a partir de la interacción entre diversos sistemas de subordinación<sup>210</sup>. Y cómo, a través de esta interconexión, se crea una situación única de opresión.

El enfoque interseccional ha sido desarrollado previamente por los feminismos no hegemónicos, como el *Black Feminist*, quienes cuestionaban la estandarización de las experiencias de las mujeres y del propio concepto de mujer. Para estos feminismos el esencialismo del género que hizo el feminismo blanco minimizó las otras formas de subordinación que vivían otras mujeres y, por tanto, las diversas formas de discriminación que podían sufrir<sup>211</sup>.

Pese a este desarrollo teórico preexistente de la interseccionalidad, el concepto como tal fue acuñado hasta 1989 por Kimberlé Crenshaw, a partir del ya conocido caso jurídico<sup>212</sup> *DeGraffenreid vs. General Motors* y de los casos *Moore vs. Huhes Helicopters*, y *Payne vs. Traveno*; en los que mujeres afroamericanas habían demandado la aplicación de una política de despidos que, aparentemente basada en una regla de antigüedad, constituía una política discriminatoria hacia ellas puesto que, como mujeres y como afrodescendientes quedaban excluidas de las políticas antidiscriminatorios para mujeres –blancas- y para afrodescendientes –hombres-. Los

---

<sup>209</sup> Kimberlé Crenshaw en una entrevista realizada por Sheila Tomas, en Lindgreen, J. Ralph y otros. *The law of sex discrimination*. Cuarta edición. Canadá: Cengage learning, 2011, p.455.

<sup>210</sup> La Barbera, MariaCaterina. “Interseccionalidad, un ‘concepto viajero’: orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea”. *Interdisciplina* 4, número 8 (2016): 105-122, p.106.

<sup>211</sup> La Barbera, MariaCaterina. “Interseccionalidad, un ‘concepto viajero’: orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea”. *Op. cit.* p.108 y 109.

<sup>212</sup> Zota-Bernal, Andrea Catalina. “Incorporación del análisis interseccional en las sentencias de la Corte IDH sobre grupos vulnerables, su articulación con la interdependencia e indivisibilidad de los derechos humanos”. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad* número 9 (2015): pp.67-85.



tribunales no lograron comprender cómo la interconexión del género y la raza generaban una situación particular de discriminación, por lo que Crenshaw explicó, a través de una analogía de intersección<sup>213</sup>, cómo el cruce de distintas formas de opresión podía generar nuevas formas de injusticia social.

El problema para Crenshaw era que el marco de referencia con el que se analizaban las políticas discriminatorias era parcial e incapaz de reconocer estas interacciones, por lo que era imprescindible un nuevo prisma que permitiera ver la discriminación y ese era la interseccionalidad, un concepto para definir una problemática que si no se nombraba no existe<sup>214</sup>; pero la interseccionalidad para Crenshaw va más allá de la suma del racismo y sexismo y de la inclusión de las mujeres afrodescendientes en una estructura o marco analítico, sino que consiste en repensar y reconstruir estos, por tanto, es la intersección debe ser el eje central en las teorías sobre la discriminación.

La interseccionalidad, como se ha señalado, puso de manifiesto que la categoría de “Mujer” empleada por el feminismo blanco resultaba insuficiente para representar las experiencias de todas las mujeres. Y por el contrario, durante años se había apropiado de esta categoría invisibilizando las otras realidades que vivían las otras mujeres. Esto surge en el marco del *Black Feminist*, la primera expresión que construyó una teoría feminista paralela a partir de las propias experiencias y necesidades de las mujeres afrodescendientes, subrayando en la homogeneidad con la que el feminismo blanco había teorizado los problemas de las mujeres:

---

<sup>213</sup> En su analogía de la intersección, Crenshaw señala que hay dos carreteras que se cruzan y serían la forma en la que la fuerza del trabajo se estructura por raza y género; tráfico serán las políticas de contratación y en medio de éstas se encuentra una mujer afrodescendiente; la ambulancia será la ley, que solamente podrá acudir a rescatarla si ella demuestra que se encuentra en una de las carreteras, la de la raza o la del género.

<sup>214</sup> Crenshaw, Kimberlé. “The urgency of intersectionality”. TedWomen 2016, duración 18:50 minutos. Publicado el octubre de 2016.. Disponible en:

[https://www.ted.com/talks/kimberle\\_crenshaw\\_the\\_urgency\\_of\\_intersectionality?language=es](https://www.ted.com/talks/kimberle_crenshaw_the_urgency_of_intersectionality?language=es)

Fecha de consulta: 25 de septiembre de 2018.

“Nosotras – las mujeres negras- formamos parte de un contingente de mujeres, probablemente mayoritario, que nunca reconocieron en sí mismas este mito, porque nunca fueron tratadas como frágiles. Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas labrando la tierra o en las calles como vendedoras o prostitutas. Mujeres que no entendían nada cuando las feministas decían que las mujeres debían ganar las calles y trabajar. Somos parte de un contingente de mujeres con identidad de objeto. Ayer, al servicio de frágiles señoritas y de nobles señores tarados. Hoy, empleadas domésticas de las mujeres liberadas”<sup>215</sup>.

La experiencia afrodescendiente puede trasladarse a la que han vivido las mujeres indígenas, en tanto estas, como producto del indigenismo, han tenido que salir a trabajar mano a mano con los hombres –siempre en peores condiciones y con el adicional del trabajo doméstico que ‘les corresponde - y son, también, quienes trabajan para las mujeres blancas. La perspectiva interseccional, como señala Mara Viveros, pone de relieve dos asuntos: “en primer lugar, la multiplicidad de experiencias de sexismo vividas por distintas mujeres, y en segundo lugar, la existencia de posiciones sociales que no padecen ni la marginación ni la discriminación, porque encarnan la norma misma, como la masculinidad, la heteronormatividad o la blanquitud”<sup>216</sup>.

Un primer logro de la interseccionalidad es romper con la homogeneidad del concepto “Mujer” que proporcionó el feminismo blanco. La génesis de las teorías interseccionales situó a la raza y al género como ejes fundamentales de opresión; sin embargo, el desarrollo de estas teorías ha permitido identificar muchas otras formas de dominación que entrelazadas profundizan las desigualdades que viven las mujeres y, sobre todo, resulta una herramienta fundamental para el diseño de acciones políticas más eficaces.

---

<sup>215</sup> Carneiro, Sulei. “Ennegrecer al feminismo: la situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género”. En *Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe. Nouvelles Questions Feministes* volumen 24, número 2 (2005): pp.4-119, p.22.

<sup>216</sup> Viveros Vigoya, Mara. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate Feminista* 52 (2016): pp.1-17, p.8.

Para Patricia Hill Collins, la interseccionalidad alude a diversas formas específicas de opresión que en suma producen distintas formas de discriminación e injusticias<sup>217</sup>.

En este sentido, la interseccionalidad, a la vez que reconoce individualmente las formas de discriminación y las consecuencias de estas, permite un análisis más profundo sobre cómo al sumarse dos o más de estas formas de opresión se genera una estructura de dominación y subordinación que complejiza la experiencia de discriminación de las personas; y “a la par, ha servido para desafiar el modelo hegemónico de “La Mujer” universal, y para comprender las experiencias de las mujeres pobres y racializadas como producto de la intersección dinámica entre el sexo/género. La clase y la raza en contextos de dominación construidos históricamente”<sup>218</sup>.

La interseccionalidad relaciona las distintas formas de opresión que puede experimentar una persona capturando las consecuencias de la interacción entre estas<sup>219</sup>. Las mujeres indígenas son discriminadas y oprimidas por ser mujeres, por ser pobres y, sobre todo, por ser indígenas. En este sentido, la experiencia de discriminación que viven las mujeres indígenas en México no es la misma que viven los hombres indígenas ni el resto de mujeres mexicanas.

Ser indígena en México significa ser más vulnerable a vivir en condiciones de pobreza, ruralidad, analfabetismo y migración. Es, solo por el hecho de pertenecer a una población indígena, tener menos oportunidades que el resto de los mexicanos, y esta

---

<sup>217</sup> Hill Collins, Patricia. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Op. cit..

<sup>218</sup> Viveros Vigoya, Mara. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate Feminista*, 52 (2016): 1-17.

Disponible en: [www.debatefeminista.pug.unam.mx](http://www.debatefeminista.pug.unam.mx)

Fecha de consulta: 8 de julio de 2018.

<sup>219</sup> Barrère Uzueta, Ma. Ángeles. “La interseccionalidad como desafío al *mainstreaming* de género en las políticas públicas”. *Revista Vasca de Administración pública*, número 97-88 (2010): pp.225-252, p.25.

situación se agudiza al tratarse de mujeres indígenas, pues “la raza, la clase y la orientación sexual pluralizan y particularizan el significado de ser mujer”<sup>220</sup>. Ellas, además de la pobreza y el indigenismo al que están expuestas, sufren por su género una mayor experiencia de discriminación que mucha de las veces se refuerza en tradiciones culturales perjudiciales. Por ello, que resulte fundamental en el análisis no aislar el género de otros factores determinantes como la etnia, la clase y, desde luego, la experiencia colonial<sup>221</sup>.

Para La Barbera<sup>222</sup> y Marie-Angie Hancock<sup>223</sup> la diferencia entre el enfoque unitario y el enfoque múltiple, el interseccional toma en cuenta la interconexión que se da entre las distintas formas de discriminación y las examina como un aspecto general y relacionado. La Barbera señala que, en síntesis, “el enfoque interseccional ha significado: primero, que se ubica el foco de atención en el sujeto que se encuentre en el cruce de distintos sistemas de discriminación, cuya experiencia de discriminación no puede ser explicada usando las categorías de clasificación social de forma aislada; segundo, que se coloca el acento en la simultaneidad de los factores de discriminación; y, tercero, que se subrayan los efectos paradójicos de análisis, intervenciones y políticas públicas basadas en un solo eje de discriminación que, abordando separadamente raza, género y clase, crean nueva dinámicas de desempoderamiento”<sup>224</sup>.

---

<sup>220</sup> La Barbera, MariaCaterina. “Interseccionalidad, un ‘concepto viajero’: orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea”. *Op. cit.* p. 108.

<sup>221</sup> Femenías, María Luisa. “El feminismo Postcolonial y sus límites”. En *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*. Editado por Celia Amorós y Ana de Miguel, 152-215. Madrid: Minerva Ediciones, 2005, p. 164.

<sup>222</sup> La Barbera, MariaCaterina. “Interseccionalidad, un ‘concepto viajero’: orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea”. *Op. cit.* p. 114.

<sup>223</sup> Hancock, M.A. “When Multiplication Doesn’t Equal Quick Addition: Examining Intersectionality as a Research Paradigm”. *Perspectives on Politics* 5, número 1 (2017): pp.63-79, p.2.

<sup>224</sup> La Barbera, MariaCaterina. “Interseccionalidad, un ‘concepto viajero’: orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea”. *Op. cit.* p. 113.

La incorporación de la perspectiva interseccional en los textos jurídicos internacionales ha sido, como se verá a continuación, un proceso paulatino que ha transitado desde el enfoque unitario, es decir, del esencialismo del género, al enfoque múltiple que ha significado “el reconocimiento de las discriminaciones múltiples como razón estructural de la especial vulnerabilidad de grupos específicos”<sup>225</sup>.

## **2.1 La interseccionalidad en el Sistema Universal de los Derechos Humanos.**

La interseccionalidad, además de los alcances teóricos, se ha convertido en una herramienta para que los Sistemas de Protección de los Derechos Humanos definan las acciones políticas que los Estados deben realizar para la protección de los derechos, la eliminación de las diversas formas de opresión y para garantizar la igualdad.

Son diversos los instrumentos y los mecanismos internacionales que reconocen las consecuencias de la interseccionalidad, principalmente para el acceso a los derechos de mujeres y niñas, alertando, además, de la urgencia de proteger de forma específica frente a las diversas formas de discriminación que pueden vivir las personas por motivos de raza, sexo, origen étnico, religión, nacionalidad y situación migratoria. En la Declaración y Plataforma de Acción de Beijing, aprobadas en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Beijing en 1995<sup>226</sup>, se señaló en el párrafo 32 de la Declaración que:

“Intensificar los esfuerzos para garantizar el disfrute en condiciones de igualdad de todos los derechos humanos y libertades fundamentales a todas las mujeres

---

<sup>225</sup> La Barbera, MariaCaterina. *Op. cit.* p, 115.

<sup>226</sup> Disponible en:

[http://beijing20.unwomen.org/~media/headquarters/attachments/sections/csw/bpa\\_s\\_final\\_web.pdf](http://beijing20.unwomen.org/~media/headquarters/attachments/sections/csw/bpa_s_final_web.pdf)

Fecha de consulta: 23 de mayo de 2018.

y las niñas que enfrentan múltiples barreras para lograr su potenciación y su adelanto por factores como la raza, la edad, el idioma, el origen étnico, la cultura, la religión o la discapacidad o por pertenecer a la población indígena”.

De igual forma, en el párrafo 46 de la Plataforma de Acción se reconoce que junto a los factores antes señalados, las mujeres se enfrentan además “con obstáculos específicos relacionados con su situación familiar, particularmente en las familias monoparentales y con su situación socioeconómica, incluyendo sus condiciones de vida en zonas rurales, aisladas o empobrecidas”. Asimismo, reconocen otras barreras que pueden sufrir las mujeres migrantes, desplazadas y refugiadas, así como las que se ven “afectadas por desastres ambientales, enfermedades graves e infecciosas y diversas formas de violencia contra la mujer”.

En la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, celebrada en Durban en 2001<sup>227</sup>, se abordó la interseccionalidad a partir del racismo, señalando en su artículo segundo que reconocen que:

“el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y la intolerancia ocurren en razón de la raza, el color, la nacionalidad o el origen étnico y que las víctimas puede sufrir múltiples o agravadas formas de discriminación basadas en otros factores como el sexo, la lengua, la religión, las opiniones políticas o de otro tipo, el origen social, la propiedad, el nacimiento u otro status”.

Por su parte, la Recomendación General número 19 del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial plantea la problemática de la interseccionalidad señalando en su apartado número 3, que:

---

<sup>227</sup> Disponible en:

[http://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/durban\\_sp.pdf](http://www.un.org/es/events/pastevents/cmcr/durban_sp.pdf)

Fecha de consulta: 25 de junio de 2018.

“En muchas ciudades la estructura de las zonas residenciales está influida por las diferencias de ingresos de los grupos, que en ocasiones se combinan con diferencias de raza, color, ascendencia, origen nacional o étnico, de modo que los habitantes pueden ser estigmatizados y los individuos sufren una forma de discriminación en la que se mezclan los motivos raciales con otro tipo de motivos”<sup>228</sup>.

El Comité de la CEDAW ha reconocido que la interseccionalidad es un concepto elemental para comprender el alcance de las obligaciones de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer. En las Recomendaciones Generales número 14 (1990)<sup>229</sup> y 19 (1992)<sup>230</sup>, reconoció que existen prácticas tradicionales que subordinan a la mujer y que existe una conexión entre la violencia, la pobreza y la familia. Por su parte, en la Recomendación General 24 (1999)<sup>231</sup> se abordó la necesidad de prestar atención especial (en materia de salud)

---

<sup>228</sup> Recomendación General Número 19 del Comité de Discriminación Racial, 47 período de sesiones, 1995, relativa al artículo 3 de la Convención. Disponible en:

[https://confdts1.unog.ch/1%20SPA/Tradutek/Derechos\\_hum\\_Base/CERD/00\\_3\\_obs\\_grales\\_CERD.html](https://confdts1.unog.ch/1%20SPA/Tradutek/Derechos_hum_Base/CERD/00_3_obs_grales_CERD.html)

Fecha de consulta: 15 de junio de 2018.

<sup>229</sup> Recomendación General Número 14 de la CEDAW, 9 período de sesiones, 1990, relativa a la circuncisión femenina. Disponible en:

<http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/recommendations/recomm-sp.htm>

Fecha de consulta: 15 de junio de 2018.

<sup>230</sup> Recomendación General Número 19 de la CEDAW, 11 período de sesiones, 1992, relativa a la violencia contra la mujer. Disponible en:

<http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/recommendations/recomm-sp.htm>

Fecha de consulta: 15 de junio de 2018.

<sup>231</sup> Recomendación General Número 24 de la CEDAW, 20 período de sesiones, 1999, relativa a la mujer y la salud. Disponible en:

<http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/recommendations/recomm-sp.htm>

Fecha de consulta: 15 de junio de 2018.

a las mujeres pertenecientes a grupos vulnerables, reconociendo de esta forma la diversidad de opresiones que, aunado a la derivada del sexismo, pueden sufrir las mujeres.

En la Recomendación General 25 (2000)<sup>232</sup> del Comité de Discriminación Racial se reconoció que las mujeres experimentan la discriminación racial de forma distinta a los hombres, pues en el caso de estas la discriminación racial puede generar otras formas de violencia sobre ellas y sus cuerpos solo por ser mujeres. Este mismo Comité, en su Recomendación General 27 (2000)<sup>233</sup>, reconoció las formas de discriminación específica que pueden sufrir las mujeres en virtud de la etnia –en este caso la romaní-, e insta a los Estados a generar programas atendiendo sus condiciones de pobreza, educación y diversidad cultural.

Respecto de los derechos de los pueblos indígenas, la Recomendación General 23, también del Comité de Discriminación Racial, reconoce la amenaza que han vivido los pueblos indígenas en la preservación de su cultura, identidad y tierras, exhortando a los Estados al reconocimiento y protección de estos derechos, y condena la discriminación que viven como pueblo. Sin embargo, estos derechos tiene como restricción los derechos de las mujeres, como señala la Observación General número 28 del Comité de Derechos Humanos, en su párrafo 32:

“Los derechos de que disfrutaban los miembros de las minorías con arreglo al artículo 27 del Pacto respecto de su idioma, cultura y religión no autorizan a un

---

<sup>232</sup> Recomendación General Número 25 del Comité de Discriminación Racial, 56 período de sesiones, 2000, relativa a las dimensiones de la discriminación racial relacionadas con el género. Disponible en:

[https://confdts1.unog.ch/1%20SPA/Tradutek/Derechos\\_hum\\_Base/CERD/00\\_3\\_obs\\_grales\\_CERD.html](https://confdts1.unog.ch/1%20SPA/Tradutek/Derechos_hum_Base/CERD/00_3_obs_grales_CERD.html)

Fecha de consulta: 15 de junio de 2018.

<sup>233</sup> Recomendación General Número 27 del Comité de Discriminación Racial, 57 período de sesiones, 2000, relativa a la discriminación de los romaníes. Disponible en:

[https://confdts1.unog.ch/1%20SPA/Tradutek/Derechos\\_hum\\_Base/CERD/00\\_3\\_obs\\_grales\\_CERD.html](https://confdts1.unog.ch/1%20SPA/Tradutek/Derechos_hum_Base/CERD/00_3_obs_grales_CERD.html)

Fecha de consulta: 15 de junio de 2018.



Estado, a un grupo o una persona a vulnerar el derecho de la mujer al disfrute en igualdad de condiciones de todos los derechos amparados por el Pacto, incluido el que se refiere a la igual protección de la ley”<sup>234</sup>.

Asimismo, insta al Estado a informar de las prácticas y legislaciones que vulneren los derechos de las mujeres, así como las medidas designadas para combatirlas. En esta misma Observación General se hace un importante reconocimiento con respecto a la interseccionalidad, señalando en el párrafo número 30 que:

“La discriminación contra la mujer suele estar íntimamente vinculada con la discriminación por otros motivos como la raza, el color, el idioma, la religión, la opinión política o de otra índole, el origen nacional o social, la posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social. Los Estados Partes deberán tener en cuenta la forma concreta en que algunos casos de discriminación por otros motivos afectan en particular a la mujer e incluir información acerca de las medidas adoptadas para contrarrestar esos efectos”<sup>235</sup>.

En la Recomendación General número 34<sup>236</sup>, la CEDAW señala que las mujeres de zonas rurales, en particular las indígenas y afrodescendientes, son más vulnerables a

---

<sup>234</sup> Observación General 28 del Comité de Derechos Humanos, 68 período de sesiones, 2000, relativa a la igualdad de derechos entre los hombres y las mujeres, párrafo 32. Disponible en:

[https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CCPR/Shared%20Documents/1\\_Global/CCPR\\_C\\_21\\_Rev-1\\_Add-10\\_6619\\_S.pdf](https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CCPR/Shared%20Documents/1_Global/CCPR_C_21_Rev-1_Add-10_6619_S.pdf)

Fecha de consulta: 15 de junio de 2018.

<sup>235</sup> Observación General 28 del Comité de Derechos Humanos, 68 período de sesiones, 2000, relativa a la igualdad de derechos entre los hombres y las mujeres, párrafo 30. Disponible en:

[https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CCPR/Shared%20Documents/1\\_Global/CCPR\\_C\\_21\\_Rev-1\\_Add-10\\_6619\\_S.pdf](https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CCPR/Shared%20Documents/1_Global/CCPR_C_21_Rev-1_Add-10_6619_S.pdf)

Fecha de consulta: 18 de junio de 2018.

<sup>236</sup> Recomendación General número 34 del Comité de la CEDAW, relativa los derechos de las Mujeres rurales, 2016. Disponible en:

sufrir discriminación en razón de su origen étnico, idioma y forma de vida tradicional, y que aquellas que pertenecen a otras minorías étnicas o religiosas también pueden sufrir mayor vulnerabilidad a la pobreza y otras formas de exclusión.

En Resolución 32/17 del Consejo de Derechos Humanos sobre la “Lucha contra los efectos de las formas múltiples e interseccionales de discriminación y violencia en el contexto del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia sobre el pleno disfrute por las mujeres y las niñas de todos los derechos humanos”<sup>237</sup>, en el que se establece que:

“Para eliminar todas las formas de discriminación contra las mujeres y las niñas es preciso considerar su contexto socioeconómico específico, incluida su mayor vulnerabilidad a determinados cuadros de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia, y que la no participación de todas las mujeres y las niñas en los procesos de adopción de decisiones contribuye a feminizar la pobreza y obstaculiza el desarrollo sostenible y el crecimiento económico”.

A partir esta recomendación, en el año 2017 el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos publicó un Informe sobre los efectos de la interseccionalidad, en el que se reconoce que la discriminación interseccional afecta profundamente a las mujeres en la búsqueda de empleo, al acceso de servicios básicos como vivienda, servicios sanitarios y educación, así como el acceso a activos financieros y recursos productivos; asimismo, reconoce la vulnerabilidad de estas mujeres a sufrir diversas formas de violencia.

---

<http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/recommendations/recomm-sp.htm>

Fecha de consulta: 20 de junio de 2018.

<sup>237</sup> Disponible en:

<http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/opendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=57e91d5a4>

Fecha de consulta: 23 de julio de 2018.

El Informe concluye y recomienda, principalmente, la prohibición expresa y sistemática de las formas interseccionales de discriminación; la supresión de leyes, políticas y prácticas que legalicen y faciliten la discriminación directa e indirecta y la violencia contra las mujeres y niñas; que se adopten leyes y medidas específicas para el empoderamiento de mujeres y niñas afectadas por las formas de interseccionalidad; y, de forma sobresaliente para la presente investigación, los Estados están obligados a que:

“d) Se analice la cuestión de la interseccionalidad en los procesos de planificación y asignación de recursos públicos, así como de formulación, aplicación y revisión de legislación, políticas y programas, en esferas como la migración, el desarrollo, el empleo, la protección social, la reducción de la pobreza, la salud, la educación, la igualdad de género, la violencia contra la mujer, el racismo, la discriminación racial y la xenofobia, a fin de detectar, prevenir y combatir eficazmente las formas interseccionales de discriminación y violencia a las que se enfrentan las mujeres y niñas”.

Como se ha observado, el Sistema Universal, además de incorporar la perspectiva interseccional en sus diversos instrumentos internacionales, ha sido enfático sobre los efectos que la intersección de los diversos sistemas de opresión genera en la experiencia de discriminación que sufren las personas.

## **2.2 La interseccionalidad en el Sistema Interamericano de los Derechos Humanos.**

En Latinoamérica el debate sobre la interseccionalidad surge en los años 80, cuando, desde los feminismos disidentes, se comienza a cuestionar el porqué el feminismo blanco no había considerado el racismo y el heterosexismo. Posteriormente, en la década de los 90, los movimientos indígenas y afrodescendientes señalaron la

necesidad de que el feminismo blanco articulara las reivindicaciones tomando en consideración la raza y la colonialidad<sup>238</sup>.

La CIDH ha reconocido que las mujeres no sufren de la misma forma la discriminación, desigualdad y violencia, pues la experiencia dependerá de la interacción con otros factores de discriminación que se hagan al de género<sup>239</sup>. La interseccionalidad se reconoce en el artículo 9 de la Convención de Belém Do Para, que señala que:

“Para la adopción de las medidas a que se refiere este capítulo, los Estados parte tendrán especialmente en cuenta la situación de vulnerabilidad a la violencia que pueda sufrir la mujer en razón, entre otras, de su raza o de su condición étnica, de migrante, refugiada o desplazada. En igual sentido se considerará a la mujer que es objeto de violencia cuando está embarazada, es discapacitada, menor de edad, anciana, o está en situación socioeconómica desfavorable o afectada por situaciones de conflictos armados o de privación de su libertad”.

En este mismo sentido, la Corte Interamericana en los párrafos 103 y 201, sentencia del caso Rosendo Cantú y otras contra México, señaló la responsabilidad del Estado de no haber realizado una investigación seria y eficaz al saber que la víctima era una niña indígena y, por tanto, la doble vulnerabilidad –además menciona la situación de pobreza en relación al indigenismo- que en la que ésta se encontraba. La CIDH ha reconocido que las mujeres en situaciones de vulnerabilidad sufren de mayores obstáculos en el acceso a la justicia, principalmente en los Estados que no cuentan con procesos específicos para atender a cada una de estas vulnerabilidades<sup>240</sup>.

---

<sup>238</sup> Viveros Vigoya, Maga. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Op. cit.*, p.13.

<sup>239</sup> Comisión Interamericana de los Derechos Humanos. “Estándares jurídicos vinculados a la desigualdad de género y a los derechos de las mujeres en el sistema interamericano de derechos humanos: desarrollo y aplicación”. Documento 60 (2011), párrafo 28.

<sup>240</sup> Comisión Interamericana de los Derechos Humanos. “Acceso a la Justicia para las Mujeres Víctimas de Violencia Sexual en Mesoamérica”. Documento 63 (2011), párrafo 195. Disponible en:

Para la CIDH las mujeres indígenas son parte de estos grupos especialmente vulnerables. Según datos de esta institución, en las Américas viven entre 45 y 50 millones de personas indígenas, de los cuáles más del 50% son mujeres, quienes están expuestas a una mayor vulnerabilidad al sumarse al indigenismo el género y la pobreza. La CIDH considera el racismo como una de las razones principales del que las mujeres indígenas estén mayormente expuestas al menoscabo de sus derechos, asimismo, considera que el racismo es un factor fundamental en la perpetuación de la desigualdad y de los sistemas de dominación:

“La forma en que normalmente se acostumbra a pensar en el racismo es como la base de una *discriminación*, de un comportamiento diferenciado según el origen de la persona con la que se está tratando. Es la manifestación cotidiana, la que se da en las relaciones personales. El racismo permea, además, todo el comportamiento social, no sólo de forma personal, sino institucional, pues en diversos grados y expresiones, forma parte de la construcción ideológica en que se ha crecido y contribuye a mantener la situación de dominación y desigualdad”.<sup>241</sup>”

La CIDH señala que, conforme a estudios elaborados por el Banco Mundial, la etnia y la raza son factores determinantes en la exclusión social y la pobreza. Asimismo, menciona que existe “una fuerte correlación entre raza y etnicidad y acceso a servicios sociales vitales como educación, salud y servicios de protección social”<sup>242</sup>. La incorporación de la interseccionalidad en el Sistema Interamericano es resultado del esfuerzo de los diversos feminismos críticos –indígenas, lésbicos, afrodescendientes– por (de) construir una teoría política capaz de integrar las diversas realidades y

---

<https://www.cidh.oas.org/pdf%20files/MESOAMERICA%202011%20ESP%20FINAL.pdf>

Fecha de consulta: 16 de Julio de 2018.

<sup>241</sup> Comisión Interamericana de los Derechos Humanos. “*Acceso a la Justicia para las Mujeres Víctimas de Violencia en las Américas*”. Documento 68 (2007), párrafo 196. Disponible en:

<https://www.cidh.oas.org/women/Acceso07/cap2.htm#Acceso%20a%20la%20justicia>

Fecha de consulta: 18 de julio de 2018.

<sup>242</sup> *Ibidem*, párrafo 209.

experiencias que viven las mujeres, así como la forma en la que viven las desigualdades, opresiones y la vulnerabilidad a sufrir diversas formas de violencia.

## **CAPÍTULO III**

### **Violencia en nombre de la tradición**





*“La costumbre puede ser cambiada  
y en verdad se modifica constantemente,  
pues la pertenencia de un pueblo  
no depende de la repetición de sus prácticas,  
ni de la inmovilidad de su ideas”.*

*Rita Segato*<sup>243</sup>

Los matrimonios forzados, como práctica cultural de algunas comunidades indígenas, son una forma de violencia de género que se justifica y perpetúa a través de los usos, tradiciones y costumbres. La resistencia es por tanto cultural y se ancla fuertemente en el imaginario colectivo del grupo como una tradición que da sentido y pertenencia a sus miembros.

En este sentido, es en muchas tradiciones culturales –núcleo de la identidad colectiva– donde las mujeres se enfrentan a violencias y discriminaciones que, en el marco de su cultura se refuerzan, normalizan, institucionalizan y reproducen de generación a generación. Esto obedece a una asimilación de la cultura como algo estático y previamente dado, por lo que las condiciones para que las mujeres gocen de autonomía y libertad se vuelven altamente complejas ya que en muchos de los casos el desafío de estas tradiciones implica, desde la perspectiva del grupo, el propio desafío a la cultura y, por tanto, a la misma identidad.

Lo anterior desde una interpretación monolítica representa una disyuntiva entre los derechos culturales de grupo y los derechos de las mujeres, es decir, se plantea como una problemática que expone derechos antagónicos e irreconciliables. Sin embargo, la defensa cultural y los derechos de las mujeres son absolutamente compatibles y, de

---

<sup>243</sup> Segato, Rita. *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2013.

hecho, resultan sumamente enriquecedores para visibilizar identidades más complejas, diversificar las realidades de las mujeres y las muchas otras formas de opresión a las que se enfrentan.

La perspectiva interseccional permite develar los orígenes de estas opresiones que viven las mujeres indígenas y que son distintas a las que viven el resto de las mujeres mexicanas. El género, la etnicidad, la ruralidad, la pobreza y la clase sitúan a las indígenas en una condición de especial vulnerabilidad y marginación que las condena a la invisibilidad y al olvido por parte de la sociedad mexicana.

Por esta razón este tercer capítulo tiene como objeto general analizar desde una perspectiva interseccional las opresiones descritas en el capítulo anterior para comprender el aspecto cultural de los matrimonios forzados, así como la relación entre estos y la intersección de los diversos factores de opresión. Para ello, este capítulo se divide en dos grandes apartados: un primero, sobre la interseccionalidad en los matrimonios forzados y, un segundo, sobre si los matrimonios forzados deben ser considerados una tradición cultural o una forma de violencia de género.

En el primero se analizan los matrimonios forzados desde la intersección entre la identidad indígena, el género y otros sistemas de opresión como son la pobreza, la edad, la diversidad sexual, el VIH y el capacitismo, con la finalidad de comprender cómo estas intersecciones crean situaciones específicas de opresión que profundizan, según se sumen más factores de opresión, la experiencia de discriminación y desigualdad que sufren las indígenas mexicanas.

En el segundo apartado se establece un marco teórico del multiculturalismo a fin de profundizar en las tensiones que existen entre la defensa cultural y los derechos de las mujeres. Debido a que son muchas y diversas las posiciones en torno al multiculturalismo, incluso, radicalmente opuestas entre unas y otras, no existe un concepto unívoco y mayoritariamente aceptado por los autores en la materia y, por tanto, para poder dar respuesta a la pregunta que hace algunos años planteó Susan

Moller Okin<sup>244</sup> sobre si era el multiculturalismo malo para las mujeres, es necesario primero responder qué se entiende por multiculturalismo.

En este sentido, el análisis de lo cultural se convierte en un eje más de esta investigación. Y será la perspectiva interseccional la que dé las claves que permitan responder algunas de las preguntas fundamentales de esta investigación: ¿son los matrimonios forzados únicamente una expresión cultural? ¿A quién le corresponde y qué elementos deben considerarse en la valoración de una práctica cultural? ¿Son todas las tradiciones culturales indígenas en torno al matrimonio una forma de violencia de género? ¿Qué papel juegan y en qué medida afecta el indigenismo, la pobreza y el género en los matrimonios forzados? ¿Es antagónica la defensa por los derechos de grupo y la defensa por los derechos de las mujeres? ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?

### **1. Matrimonios forzados: causa/consecuencia de la intersección entre distintos sistemas de opresión.**

En México viven aproximadamente más de seis millones de mujeres indígenas<sup>245</sup>, todas ellas tienen una realidad en común: la especial situación de vulnerabilidad en la que se encuentran; su indigenismo, su género y las condiciones de pobreza hacen una suerte de ecuación que las convierte en las olvidadas de los olvidados. Sin embargo, aún con esta experiencia de discriminación en común no se puede hablar de las mujeres indígenas como un grupo homogéneo, la diversidad cultural y demográfica, así como la diversidad en sí misma que tienen como mujeres, hacen que los niveles de discriminación y exclusión social se vivan de forma distinta entre unas y otras, incluso entre mujeres pertenecientes a la misma población indígena.

---

<sup>244</sup> Moller Okin, Susan. "Is Multiculturalism bad for women?" En *Is Multiculturalism Bad for Women?* Joshua Cohen, Matthew Howard and Martha C. Nussbaum, ed. *Princeton University Press* (1999): 1-17.

<sup>245</sup> Informe sobre la situación de los derechos de los pueblos indígenas en México. *Op. cit.*, p.4.

La experiencia de una indígena del sur con la influencia zapatista no será la misma que la que vive una del norte, en donde el movimiento social no ha tenido el mismo impacto; o la que vive una indígena que habita en un estado minoritariamente indígena; ni la que vive la indígena rural o la indígena migrante. Cada una de estas mujeres tiene distintas “historias coloniales y realidades contemporáneas muy distintas, se ha enfrentado a varios niveles del despojo de sus tierras y recursos naturales, (...). También tienen culturas y tradiciones variadas, hablan idiomas diferentes (...) y tienen necesidades y preocupaciones distintas”<sup>246</sup>.

La experiencia de discriminación en común parte de la intersección género e indigenismo, a la cual generalmente se le suma la condición de pobreza y así, de esta forma, determinadas características y contextos personales -como la edad, la diversidad sexual, la discapacidad, el VIH, entre otros- van creando más capas de opresión y, por tanto, aumentando la experiencia de discriminación, exclusión y marginación.

En este sentido, la perspectiva interseccional resulta una herramienta fundamental para comprender cómo la intersección de dos o más factores de discriminación crea situaciones concretas de opresión y distintos niveles de desigualdad desde donde se articulan los sistemas de poder mediante jerarquías y relaciones de dominación. Para las indígenas mexicanas esto significa un doble sistema de opresión dentro y fuera de sus comunidades.

La primera desigualdad que viven las indígenas, como la mayoría de las mujeres en todo el mundo, es en el hogar. Es en el espacio íntimo de la familia donde se producen y refuerzan una serie de estereotipos que, entrelazados con el indigenismo y el género,

---

<sup>246</sup> Comisión Interamericana de los Derechos Humanos. “*Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas*”. Documento 44 (2017), pp. 12 y 13. Disponible en:

<http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/mujeresindigenas.pdf>

Fecha de consulta: 18 de julio de 2018.

crean relaciones de subordinación y de dominación del hombre hacia la mujer. Muchas de ellas son conscientes de esta vivencia común de desigualdad: “los hombres casi no nos ayudan, nosotras hemos de cuidar los niños, tu niño allí llorando y los hombres nada más vienen a pedir comida”<sup>247</sup>. Por ello la importancia de los procesos de consciencia feminista que se produjeron en el contexto de la lucha zapatista, en donde las mujeres visibilizaron, denunciaron e hicieron pública una realidad generalizada, pero sobre todo, porque implicó la propia valoración cultural sobre los roles de género y las formas de organización social.

Para muchas indígenas, como son las zapatistas, conquistar la igualdad en el ámbito privado es solo un primer paso en la lucha contra la opresión, pero uno indispensable para la transformación de su realidad: “muchas compañeras hablaban ya con sus maridos, les decían lo que discutíamos...Y empezaron a ayudar en la casa a las mujeres: ‘si quieres que cambiemos la explotación pues ayúdame a traer el niño, cargar la leña y el agua y todo eso’”<sup>248</sup>.

En el imaginario colectivo de las comunidades indígenas ser mujer significa ser madre y ser esposa, ese es su valor dentro de la comunidad y desde ahí se forman las estructuras sociales y las relaciones de poder; para ellas no existen otras opciones, desafiar su “naturaleza” significa desafiar a su comunidad y lo que para ellas constituye parte de su identidad, para ellas no existe la autonomía ni el derecho al libre desarrollo de la personalidad, aumentando esta experiencia de opresión cuando se trata de indígenas lesbianas o con alguna discapacidad.

Muchas de las comunidades indígenas mexicanas tienen entre sus usos y costumbres prácticas discriminatorias hacia las mujeres, principalmente las relativas a la familia, entre éstas, algunas tradiciones que permiten la unión marital sin el consentimiento de la mujer. Esta práctica cultural constituye un matrimonio forzado, el cuál es una forma de violencia contra las mujeres y una violación a sus derechos humanos. Sin embargo,

---

<sup>247</sup> Rovira, Guiomar. *Op. cit.*, p.106.

<sup>248</sup> Rovira, Guiomar. *Op. cit.*, p. 107.

el análisis no puede ni debe ser circunscrito únicamente a una revisión cultural, pues la raíz de esta práctica tradicional nociva tiene origen en las relaciones desiguales de poder entre hombres y mujeres, así como en las estructuras absolutamente patriarcales que rigen a las sociedades indígenas. Tan desigual y patriarcal como otras prácticas de discriminación hacia la mujer que suceden día a día en las sociedades occidentales.

La cultura, como se abordará en este tercer capítulo, no es algo estático, y por el contrario, responde a las nuevas realidades sociales adaptándose y moldeándose a ellas, la valoración y transformación cultural, en este sentido, es posible sin que éstas afecten la esencia que da sentido y pertenencia, en este caso, a las comunidades indígenas. Esta es solo una parte –muy- importante del debate en el que se debe responder al quiénes y cómo corresponde dicha valoración cultural. La otra parte del debate, la que surge a partir de la interseccionalidad, vincula a la sociedad y al Estado como cómplices de estas tradiciones que constituyen una forma de violencia contra las mujeres indígenas.

Es decir, si bien es cierto que la esencia de los matrimonios forzados en las comunidades indígenas es cultural -en cuanto a tradiciones y costumbres-, también lo es por una cultura generalizada en la que el matrimonio se convierte en un espacio de opresión y dominación para las mujeres, y son estas estructuras sociales las que limitan la autonomía y los derechos de las mujeres.

La valoración cultural requiere una perspectiva interseccional que permita descubrir en qué medida los factores de opresión constituyen el origen y consecuencia de las prácticas tradicionales perjudiciales. El análisis desde la perspectiva de la interseccionalidad permite encontrar las claves para esgrimir las responsabilidades que el Estado, los pueblos indígenas y la sociedad tienen en la defensa y protección de los derechos humanos de las mujeres.

Los matrimonios forzados no son consecuencia únicamente de una tradición cultural, sino que son el resultado de la suma de distintos ejes de discriminación y opresión que

someten a las indígenas a situaciones de vulnerabilidad y, a su vez, son estos mismos ejes los que condicionan la continuidad de estas situaciones. Por ello cabe preguntarse, ¿es la etnia el factor principal por lo que las mujeres indígenas son víctimas de los matrimonios forzados? ¿una mujer indígena que no está en situación de pobreza tiene las mismas posibilidades de ser víctima de un matrimonio forzado que las indígenas que sufren pobreza? ¿Es la etnia, como factor de opresión, el origen de las otras discriminaciones?

### **1.1 Intersección entre identidad indígena, género y pobreza.**

En México, pese a ser una de las 20 economías más importantes del mundo, viven más de 53.3 millones de personas en condiciones de pobreza, situación que afecta cuatro veces más a las personas indígenas que al promedio de la población nacional<sup>249</sup>. Las siguientes cifras resultan muy ilustradoras para comprender cómo afecta la pobreza en las comunidades indígenas mexicanas:

“Un 55% de la población indígena habita en municipios de alta y muy alta marginalidad. El 12.8% de las viviendas indígenas carecen de agua entubada, el 26.9% no cuentan con servicios de saneamiento y el 4.4% aún no dispone de luz eléctrica. En relación con la educación, los datos indican que entre la población indígena mayor de 15 años de edad el 16.6% no cuenta con instrucción escolar alguna y el 17.8% son analfabetas, porcentaje tres veces mayor al que se registra a nivel nacional que es de 5.5%”<sup>250</sup>.

Los pueblos indígenas sufren una mayor vulnerabilidad a vivir en pobreza, lo cual los condena a la exclusión y a la marginación social en condiciones laborales precarias caracterizadas por los bajos salarios y la escases de empleo, para las comunidades indígenas “la pobreza de origen marca el futuro de ellos. Pero las mujeres ni siquiera

---

<sup>249</sup> Informe sobre la situación de los derechos de los pueblos indígenas en México. *Op. cit.*, p.4.

<sup>250</sup> *Ídem.*

pueden llegar a imaginar una de esas profesiones, se ven condenadas desde niñas a la explotación y al trabajo en el hogar”<sup>251</sup>.

La pobreza afecta de forma desproporcionada a las mujeres, exponiéndolas a mayores condiciones de insalubridad, desnutrición y analfabetismo. Las indígenas mexicanas, por cultura, son en quienes recaen las tareas del hogar y de los cuidados, añadiendo largas trabajo a quienes, derivadas de la situación de pobreza, tienen que salir a trabajar. Irene, indígena mexicana, describe así la realidad que viven las indígenas:

“La situación de las mujeres en México es que nosotras, aparte de vivir en extrema pobreza, somos olvidadas, a pesar de ser las más trabajadoras para el avance de la nación, principalmente las mujeres campesinas. Trabajamos en el campo, somos amas de casa, no tenemos servicios suficientes para facilitar nuestras labores”<sup>252</sup>.

La actividad laboral de las indígenas mexicanas es aún más castigada que la de los hombres, se reduce al campo, a la venta de artesanías y al trabajo doméstico mal remunerado en casas de familias mestizas. Y a estas actividades, como se ha señalado, se suman las labores domésticas, como son: la preparación de la comida, la recolección de la leña y del agua, el cuidado de los animales, la limpieza del hogar y de la ropa, asimismo, es en las mujeres en quienes recae, únicamente, el cuidado de los otros miembros de la familia<sup>253</sup>. Estas responsabilidades recaen en la madre y, si esta requiere ayuda, en las hijas, las mujeres indígenas son educadas desde pequeñas para realizar estas tareas.

---

<sup>251</sup> Rovira, Guiomar. *Op. cit.* p.155.

<sup>252</sup> *Ibidem*, p.147.

<sup>253</sup> Centro de Estudios para el adelanto de las Mujeres y la Equidad de Género. “Los derechos humanos de las mujeres indígenas: breve revisión del marco normativo”. H. Cámara de Diputados LX Legislatura: 2008, p. 3. Disponible en:

[http://archivos.diputados.gob.mx/Centros\\_Estudio/ceameg/Inv\\_Finales\\_08/DP1/1\\_25.pdf](http://archivos.diputados.gob.mx/Centros_Estudio/ceameg/Inv_Finales_08/DP1/1_25.pdf)

Fecha de consulta: 30 de Julio de 2018.



Para las comunidades indígenas la supervivencia se ha convertido en una forma de vida, en la que sus posibilidades de desarrollo son drásticamente limitadas y cuyo único destino pasa de generación en generación. Y en esta realidad las mujeres son las más perjudicadas, pues para ellas la pobreza se suma al patriarcado y el espacio doméstico –y las responsabilidades que ello les conlleva- se convierte en su destino infalible, solo por el hecho de ser mujer:

“Las distintas desigualdades de la población india femenina configuran una situación de pobreza tanto material como simbólica, una “pobreza estructural” que se refleja en la baja escolaridad, en la falta de información y acceso a los medios de comunicación, en su falta casi total de acceso al poder, a las decisiones públicas, a las opciones propias, a la autonomía personal y a la promoción social y profesional. De este modo, la relación directa entre exclusión-reclusión y ciudadanía es especialmente relevante para las mujeres indígenas, excluidas no solo por su pobreza material, sino por su invisibilidad (...)”<sup>254</sup>.

La pobreza y la discriminación a la que se enfrentan las comunidades indígenas es estructural, por lo que sus opciones y condiciones de vida están constreñidas, y para las mujeres es aún peor, puesto que sus oportunidades son limitadas, principalmente, a los cuidados del hogar y de la familia, y esto se perpetúa a través de ciertas tradiciones culturales perjudiciales, como es el caso del matrimonio forzado por compra-venta en el que la mujer se convierte en un activo económico fundamental para la familia, como resultado de la intersección entre la pobreza y la cultura indígena.

Estas mujeres desde niñas son educadas para ser una buena esposa y son conscientes de este “valor” que representan para la familia, lo que coacciona su

---

<sup>254</sup> Bonfil, Paloma. “Lo público es ancho y ajeno. Obstáculos y desafíos para la construcción de una agenda de mujeres indígenas. En *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, coordinado por Aída Hernández y otras, pp. 55-79, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2004, p.62.

capacidad de elección<sup>255</sup>. Y aquéllas que se atrevan a desafiar este *status quo*, además del rechazo de su propia comunidad y la pérdida de la identidad colectiva, se enfrentarán, sin herramienta alguna, a una sociedad que las excluirá por ser indígenas y por ser pobres.

## **1.2 Intersección entre identidad indígena, género y edad.**

En las comunidades indígenas la edad, en las primeras y últimas etapas de la vida, representa un factor de vulnerabilidad. En el caso de las personas adultas mayores, la pobreza y el analfabetismo condena a los hombres a trabajar hasta el límite de sus capacidades físicas y mentales, y es aún peor para las mujeres, quienes, salvo que haya una situación que las incapacite, no dejan de trabajar en los quehaceres y cuidados del hogar<sup>256</sup>.

Las poblaciones indígenas experimentan la vejez de forma diferenciada que el resto de la población, pues sumado a la pobreza y marginación en la que viven no cuentan con servicios ni infraestructura para atender sus necesidades básicas, tampoco tienen garantizados sus derechos laborales como es la pensión o jubilación.

Se estima que del total de adultos mayores indígenas “el 4.7% trabaja por su cuenta; el 21.9% trabaja con familiares sin pago; el 16.5% es empleado u obrero; el 12.1% es jornalero o peón, y solo el 5% declaró ser patrón. Del conjunto de ancianos indígenas

---

<sup>255</sup> El FIMI, narra cómo una sequía que duró siete años en Kenia provocó un drástico aumento en los matrimonios precoces forzados entre los pueblos pastorales Massaim pues ante la pérdida de los ingresos provenientes del Ganado perdido recurrieron a comercializar a sus hijas a cambio de dotes nupciales. Informe complementario al Estudio sobre Violencia contra las Mujeres del Secretario General de Naciones Unidas, *Op. cit.*, p. 29.

<sup>256</sup> Reyes Gómez, Laureano. “Etnología social: la vejez en contextos indígenas”. *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, volumen 10, número 38 (2012):69-8, pp.69-71.

ocupados 14.8% no recibe ingresos”<sup>257</sup>. Con la escasa atención gubernamental, las personas indígenas mayores dependen de la familia, la comunidad y, en algunos casos, de los programas de la sociedad civil.

Para las mujeres esta realidad es aún peor, pues además de enfrentarse a un trabajo de por vida en sus hogares, aquellas que tienen una actividad laboral lo hacen en condiciones precarias y muchas veces sin contraprestación, como Marcelina, una indígena zoque que a sus 87 años sigue trabajando como partera en su comunidad:

“Soy partera, y con mi trabajo no tengo tiempo para pensar si estoy vieja o no. Me llaman para atender partos; no tengo horario. Sea de día o de noche, esté lloviendo o despejado; si hace frío o calor, si está cerca o lejos. No importa, yo tengo que ir cuando me llamen. Ese es mi oficio, mi mamá me lo enseñó, y he aprendido con el tiempo. (...). No tengo descanso. No cobro por mis servicios, la gente me da lo que quiera, y si tiene, pues no hay problema; después me regalan lo que sea. Así trabajo yo”<sup>258</sup>.

Esto obedece a que el trabajo que realizan las mujeres indígenas fuera de sus hogares, remunerado o no, se considera como algo complementario “lo que escamotea a las mujeres indígenas su condición de productoras, de sujetos económicos y políticos y de ciudadanas en el pleno sentido del término”<sup>259</sup>. Su ‘pertenencia’ a lo privado responde a una cultura patriarcal que, a través de los roles de género, crea una división sexual del trabajo en el que las mujeres quedan relegadas.

Por otra parte, son precisamente estas mujeres en quienes recae la responsabilidad de perpetuar las tradiciones culturales, pues éstas de algún modo suponen una forma de

---

<sup>257</sup> Reyes Gómez, Laureano. “Etnología social: la vejez en contextos indígenas”. *Op. cit.*, p.73.

<sup>258</sup> Reyes Gómez, Laureano. “Etnología social: la vejez en contextos indígenas”. *Op. cit.*, p.80.

<sup>259</sup> Bonfil, Paloma. “Lo público es ancho y ajeno. Obstáculos y desafíos para la construcción de una agenda de mujeres indígenas. *Op. cit.*, p. 61.

supervivencia de los grupos indígenas, ya que constituyen el fundamento de su identidad colectiva. Para Bonfil, esto supone que:

“dado el papel de preservadoras, guardianas y transmisoras de herencia cultural que se asigna a las mujeres indígenas, los límites para la transformación de su posición al interior de la familia y la comunidad resultan especialmente restringidos, y por ello, una de las barreras culturales de género que este sector debe enfrentar es justamente el apego a la tradición y su responsabilidad ante la supervivencia cultural de su grupo de pertenencia (...)”<sup>260</sup>.

Son las mujeres, quienes a través de esta función cultural, enseñan la lengua y costumbres de la comunidad, heredando de generación en generación las tradiciones culturales que los identifican como colectivo y que les dan sentido de pertenencia, pero también, son quienes enseñan los oficios que les corresponde según el género y a través de los cuales se gestan las desigualdades entre hombres y mujeres, perpetuando muchas tradiciones que son espacios idóneos para la discriminación y violencia contra las mismas mujeres.

En el otro extremo de este factor de discriminación por edad se encuentran las niñas, niños y adolescentes indígenas mexicanos. Según datos del INEGI, hasta el 2015<sup>261</sup>, la población indígena en México entre los 0 y 17 años de edad representaba un 37.9% del total de la población indígena, es decir, un aproximado de 4.6 millones de personas<sup>262</sup>. La infancia y la adolescencia en las comunidades indígenas se vive de forma muy

---

<sup>260</sup> Bonfil, Paloma. “Lo público es ancho y ajeno. Obstáculos y desafíos para la construcción de una agenda de mujeres indígenas. *Op. cit.*, p. 63.

<sup>261</sup> Es necesario señalar que la próxima encuesta del INEGI es en el año 2020, por lo que los datos aquí presentados representan los últimos datos oficiales del Estado mexicano.

<sup>262</sup> INEGI. “Estadísticas a propósito del día del niño (30 de abril). Información disponible en:

<https://www.gob.mx/cdi/articulos/ninas-ninos-y-adolescentes-indigenas-datos-de-la-encuesta-intercensal-2015?idiom=es>

Fecha de consulta: 31 de julio de 2018.

distinta al resto de la población mexicana, pues la pobreza y el indigenismo marcan un destino de pobreza, marginación y de vulneración de sus derechos fundamentales.

La pobreza y la falta de acceso a servicios básicos tienen un impacto negativo en la salud de la infancia indígena. De acuerdo a cifras del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF)<sup>263</sup>, la mortalidad infantil en la población indígena es 60 por ciento mayor que en el resto de la población, y respecto a la desnutrición infantil, hasta el año 2006, el 33.2% de los niños indígenas menores de 5 años sufría de baja talla, en comparación al 12.7% de la población general de esa edad.

Con el derecho al acceso a la educación sucede lo mismo, se estima que la tasa de analfabetismo en comunidades indígenas es cuatro veces más alta que el promedio nacional<sup>264</sup>. En el año 2015, del total de la población de infancia y adolescencia indígena el 63.5% asistió a la educación preescolar; el 94.4% asistió a la educación primaria y secundaria; esta cifra disminuye en la educación preparatoria o bachillerato, en la que solo asistieron 63.9%, muy por debajo media nacional<sup>265</sup>. Para UNICEF un factor fundamental de la deserción escolar es la temprana vida familiar que asumen los adolescentes indígenas, puesto que, según cifras de la institución, cerca de el 24% de las mujeres indígenas se casó antes de los 18 años de edad<sup>266</sup>.

La vulnerabilidad en estas etapas es mucho mayor para las niñas y adolescentes indígenas, pues, aunado a las condiciones de pobreza, de analfabetismo y escasas de acceso a las necesidades básicas, ellas son más propensas a sufrir algún tipo de violencia, según la Encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas

---

<sup>263</sup> UNICEF. “Niñez indígena”. Información disponible en:

[https://www.unicef.org/mexico/spanish/ninos\\_6904.html](https://www.unicef.org/mexico/spanish/ninos_6904.html)

Fecha de consulta: 31 de julio de 2018.

<sup>264</sup> UNICEF. “Niñez indígena”. *Op. cit.*

<sup>265</sup> INEGI. “Estadísticas a propósito del día del niño (30 de abril).

<sup>266</sup> UNICEF. “Niñez indígena”. *Op.cit.*

(ENSADEMI) 2008, el 34% de las mujeres indígenas reportó haber sufrido golpes y/o humillaciones durante la infancia<sup>267</sup>. La violencia contra la infancia y la violencia contra las mujeres tienen factores de riesgo común o de intersección que resultan fundamentales en la prevención y erradicación de estas formas de violencia y para garantizar la igualdad entre hombres y mujeres, entre estos<sup>268</sup>:

- 1) Factores de riesgo compartidos: desigualdad y discriminación en materia de género; falta de instituciones que respondan; debilidad de las sanciones legales contra la violencia; predominio del hombre en el hogar; conflictos matrimoniales; y, consumo nocivo del alcohol y uso de drogas.
- 2) Normas sociales: toleran las agresiones físicas a las esposas y las prácticas disciplinarias violentas contra la infancia; promueven la masculinidad basada en la violencia y en el control; priorizan la reputación familiar y culpan a las víctimas; y, apoyan la desigualdad en materia de género.
- 3) Adolescencia: los dos tipos de violencia se intersectan en la adolescencia; las niñas adolescentes de 15 a 17 años entran en ambos ámbitos; existe un elevado grado de vulnerabilidad frente a algunas formas de violencia en la niñez y contra la mujer; en algunas formas de violencia contra la mujer, la perpetración de los actos violentos y la victimización a menudo empiezan en la adolescencia; el matrimonio precoz y la maternidad temprana son factores de riesgo de ambos tipos de violencia; al analizar los dos tipos de violencia, a veces se pasa por alto a los adolescentes; y, hay oportunidades de prevención.
- 4) Consecuencias comunes y mutuamente exacerbantes: ambos tipos de violencia tienen consecuencias similares en los ámbitos de salud mental, física, sexual y

---

<sup>267</sup> Instituto Nacional de la Mujer. “Violencia de pareja en mujeres indígenas de tres regiones de la República mexicana”. Encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas (ENSADEMI), 2008 p.3.

<sup>268</sup> Gudes, AC; Bott, S; García-Moreno, C y Colombini M. “Cerrar la brecha: revisión mundial acerca de las intersecciones entre la violencia contra la mujer y la violencia contra los niños y las niñas”. *Revista Panamericana Salud Pública*, número 41 (2017): 1-15, p.5.

reproductiva; y, la violencia puede tener efectos acumulativos que se potencian mutuamente.

- 5) Efectos intergeneracionales: las consecuencias de la violencia en la niñez duran hasta la edad adulta; la violencia de pareja afecta en el peso al nacer, la mortalidad de los menores de 5 años y en la salud mental y el desarrollo social de la infancia; y, la violencia en la niñez aumenta el riesgo de que se perpetren actos violentos o se sufra de algún tipo de violencia en etapas posteriores de la vida.
- 6) Simultaneidad de violencia contra las mujeres y violencia contra la niñez: la violencia de pareja y el abuso infantil a menudo ocurren en la misma familia; y, hay más probabilidades de que los infantes de los hogares donde la madre es maltratada sufran prácticas disciplinarias violentas.

Estas formas de violencia, como puede observarse, ocurren principalmente dentro del espacio privado, es decir, dentro de la familia. Y son más recurrentes en sociedades patriarcales, puesto que, por una parte, existe una legitimación sobre la violencia y, por otra, tienen Estados poco comprometidos y con políticas públicas débiles para hacerles frente.

Las niñas y adolescentes son más vulnerables a sufrir de violencia contra la niñez que, en muchas de sus formas, coexisten con la violencia contra las mujeres. La intersección género y edad en las indígenas mexicanas produce una forma de violencia específica: el matrimonio infantil; pese a que la legislación mexicana prohíba el matrimonio entre menores de 18 años, en las comunidades indígenas sigue siendo una práctica habitual, de acuerdo con cifras de UNICEF<sup>269</sup>, los tres estados con mayor porcentaje de matrimonio infantil son Chiapas con 44.82%; Guerrero con 42.41%; y,

---

<sup>269</sup> Fuente UNICEF, 2014. Disponible en: <https://www.donaunicef.org.mx/informe-anual/>

Oaxaca con 39.17%; cabe señalar que estos tres estados, como se ha señalado, son de población mayoritariamente indígena.

No todos los matrimonios infantiles son forzados; sin embargo, existen prácticas culturales que intersectan estas dos formas distintas de violencia de género -los matrimonios forzados y los matrimonios infantiles- para crear una forma específica de violencia: los matrimonios infantiles forzados. Esto ocurre cuando una niña o adolescente es obligada a contraer matrimonio a través de ciertas prácticas culturales como la tzotzil del pago de la novia, la totonaca del rapto de novia, la triqui que permite el matrimonio entre la mujer víctima de violación y su agresor o la huichol que permite la poligamia.

En el pago de la dote, como se ha señalado, la mujer se convierte en un activo económico importante, es el pago por los cuidados que hicieron los padres a la hija. Es, además, un valor añadido para ella como esposa, en tanto “vale” ese dinero y es una forma de control del marido sobre ella, pues la ha “pagado” y, por tanto, tiene derecho sobre ella:

“Una mujer que no se paga, esa mujer no obedece, dice, no obedece a su esposo. O sea, no se respeta. La mujer dice ¿por qué me vas a mandar si no has pagado? Pero ahora, una mujer que pagó el muchacho, ora sí obedece porque gastó el muchacho, gastó y la muchacha sabe que gastó el muchacho, le tiene que obedecer todo lo que dice”<sup>270</sup>.

El rapto o robo de la novia puede ser una práctica o no forzada. En ciertas comunidades consiste en la “huida” de los novios para casarse, sobre todo cuando las familias de los novios no están de acuerdo en la unión. Los novios huyen de sus familias, comienzan a vivir juntos y pasado un tiempo juntos esa unión es socialmente aceptada. Sin embargo, en otras comunidades la tradición implica literalmente el rapto

---

<sup>270</sup> Ulloa Xiáurriz, Teresa y otros. “Visibilización de la violencia contra las mujeres en los usos y costumbres de las comunidades indígenas”. México: Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres, 2011. Testimonio: Pasado Autoridad de Chamula (E 6:H55) p.62.



con violencia, es decir, la sustracción de la novia sin su voluntad. En cualquiera de estas modalidades la mujer que ha sido raptada ya no puede regresar al hogar familiar ni volver a casarse<sup>271</sup>.

En algunas comunidades indígenas se permite el matrimonio entre la víctima de una violación sexual y el agresor, pues se considera una forma de reparar el honor de la mujer. Otra práctica perjudicial es la poligamia, que está permitida en ciertas comunidades, en las que por usos y costumbres el hombre puede tener más de una esposa, también a través de un matrimonio forzado; la elección del número de esposas corresponde exclusivamente a los hombres y va relacionada con su capacidad económica, tanto para mantenerlas como para ofrecer la dote.

Por el contrario, a la mujer se le anula su capacidad de elección, ella, por tradición, debe aceptar la voluntad de su marido, pues cuestionarlo significa poner en riesgo su propia vida: “me pegaba porque no dejaba que entre la otra mujer, por eso motivo me daba mi golpe. Si antes no me quitó la vida a golpes, porque estaba en sus cinco sentidos”.

El matrimonio infantil forzado, a través de éstas y otras prácticas culturales, tiene graves repercusiones en el desarrollo psicosexual de las niñas y adolescentes, así como su salud física y mental:

“En nuestras comunidades las niñas tienen desnutrición y, cuando todavía no acaban de crecer, ya son mamás. Muchas mujeres mueren en el parto, dejando a muchos niños huérfanos. Cuando una mujer indígena tiene treinta o cuarenta años, su cuerpo ya parece viejo y está lleno de enfermedades”<sup>272</sup>.

Las indígenas víctimas de matrimonios forzados se encuentran, además, en condiciones de máxima vulnerabilidad para sufrir otras formas de violencia, pobreza y

---

<sup>271</sup> *Ibidem*, pp. 76-78.

<sup>272</sup> Rovira, Guiomar. *Op. cit.* 204.

exclusión social, y con prácticamente nulas posibilidades de transformar su realidad y, por el contrario, ésta se convierte en una suerte de destino para sus hijas.

### **1.3 Intersección entre identidad indígena, género y diversidad sexual.**

La construcción social sobre el indigenismo -tanto de lo colectivo como comunidad, como de lo individual- parte de la heterosexualidad como sistema normativo sociocultural. Y es precisamente desde la heterosexualidad que se construye el paradigma de las diversas formas de violencia que viven las mujeres indígenas, incluido el matrimonio forzado. Empero, para la comunidad LGTBIIQ indígena cualquier otra forma de vivir el amor y la sexualidad se da en la clandestinidad, como una forma de supervivencia ante una sociedad que condena e invisibiliza otras realidades por ir en contra de los usos y costumbres tradicionales.

Pese a esto, existen algunas sociedades indígenas que integran a los hombres homosexuales y transexuales, como son los muxes de la cultura juchiteca-zapoteca del Istmo de Tehuantepec; sin embargo, no se trata de un reconocimiento a una diversidad sexual, sino que estos hombres son asimilados en lo femenino y por tanto, le son asignadas las mismas labores que son exclusivas a las mujeres, como el comercio, la cocina, el bordado y otras. El lesbianismo está rechazado aunque, como señala Francesca Gargallo, estas sociedades que son tolerantes con la homosexualidad masculina tienden a ser, en comparación a otras, menos represivas con el lesbianismo<sup>273</sup>.

La construcción social del concepto de familia y los estereotipos de género, así como la forma en que se vive la masculinidad y la feminidad en las comunidades indígenas mexicanas obliga a estas personas a reprimir no solo su sexualidad sino su identidad como parte de este colectivo, o bien, a huir de sus comunidades y, de igual manera, renunciar a su identidad como indígenas; es decir, de una u otra forma su única opción

---

<sup>273</sup> Gargallo Celentani, Francesca. *Op. cit.* p. 243.

de vida implica la renuncia a una parte de lo que son. La experiencia de opresión, en este sentido, se agudiza de una forma desproporcionada con la intersección del indigenismo, el género y, peor aún, con la pobreza; para una indígena lesbiana, por ejemplo, la experiencia de discriminación será mucho mayor que la que vive una lesbiana en la Ciudad de México.

La experiencia de opresión y violencia que una indígena de este colectivo vive al enfrentarse a un matrimonio forzado resulta doblemente violenta, pues para ella, como se ha señalado, implica además de la violación a sus derechos, la pérdida total de su identidad como parte de este colectivo. Para ellas las consecuencias físicas y, sobre todo psicológicas, serán mayores, y será mayor la vulnerabilidad de sufrir otras formas de violencia:

“Llevo varios años enamorada de una mujer de mi comunidad, hemos estado juntas como pareja pero en secreto, somos líderes en nuestra religión, cantamos juntas, y tratamos de cumplir con todo el reglamento, por eso vivimos nuestro amor en silencio. Nunca me imaginé enamorarme de una mujer, sé que hay otras mujeres que sentido y vivido lo mismo que vivo ahora; sí, ellas se enamoraron de alguna mujer de la comunidad, pero fueron obligadas a casarse y ahora las veo tristes, enfermas y con muchos hijos”<sup>274</sup>.

La invisibilidad de la diversidad sexual en las comunidades indígenas se refuerza con la cultura machista y conservadora que caracteriza a la sociedad mexicana. En el año 2008 se legalizó por primera vez, y solo en la Ciudad de México, el matrimonio igualitario, pues en México cada estado tiene su propio Código Civil en donde se regula el matrimonio. Sin embargo, la Suprema Corte de Justicia de la Nación estableció la inconstitucionalidad de cualquier legislación que considere que la finalidad del

---

<sup>274</sup> Rodríguez Aguilera, Meztli Yoalli. “Rompiendo la heterosexualidad obligatoria en comunidades indígenas”. *La Jornada del campo*, 15 de marzo 2014.

matrimonio es la procreación o que lo defina como la unión celebrada únicamente entre un hombre y una mujer, por lo que el matrimonio igualitario pudo ser extensivo en el resto del país a través del juicio de amparo.

En el año 2016, el presidente Enrique Peña Nieto presentó una iniciativa para que, conforme a los criterios de la Corte, se constitucionalizara el matrimonio igualitario, pero esta iniciativa fue desechada en su totalidad por el Congreso. En la actualidad, el matrimonio igualitario es posible, sin necesidad de interponer un juicio de amparo, en solo 12 estados del país. Esto último resulta muy relevante pues deja ver el conservadurismo y el heterosexismo que caracteriza al gobierno y a la sociedad mexicana en general y también que este derecho es en realidad un privilegio, pues para acceder a él se necesita de una acción legal, lo que supone una barrera en la accesibilidad para las personas indígenas.

En este sentido, las personas LGTBIIQ se enfrentan a una doble barrera; primero, al interno de sus comunidades donde la mayoría de las tradiciones y costumbres se basan en la heteronormatividad y se construyen a partir de estereotipos de género y, al externo, porque se enfrentan a una sociedad mayoritariamente conservadora que, además de la discriminación por diversidad sexual, los discriminará por su indigenismo y clase social. Asimismo, esta discriminación es estructural pues, precisamente por su condición de pobreza, ruralidad, indigenismo y del desconocimiento tanto de la lengua del castellano –que es la oficial en el sistema de justicia mexicano–, así como del sistema normativo, acceder a este derecho, a través del juicio de amparo, les será prácticamente imposible.

La intersección por diversidad sexual condena a las personas indígenas a la máxima marginación y exclusión social, pues renuncian no solo al derecho a decidir sobre su proyecto de vida, sino también al derecho a decidir quiénes son; y, en cada suma de opresión, la discriminación social y estructural se va haciendo más compleja, principalmente para las mujeres quienes en la escala social y cultural son las más desfavorecidas.

Finalmente, es necesario evidenciar que esta invisibilización social al colectivo LGTBIIQ se da hasta en la escasa información que existe al respecto, los pocos documentos que hay se limitan a explorar la homosexualidad en hombres indígenas. Por ello es fundamental, al analizar la interseccionalidad, hacer un espacio para este colectivo, pues entre otras formas de violencia y discriminación son también víctimas de los matrimonios forzados.

#### **1.4 Intersección entre identidad indígena, género y VIH.**

Otra situación de especial vulnerabilidad es la que viven las personas indígenas con VIH. Esta enfermedad se ha incrementado principalmente en la población indígena migrante, como un efecto de la movilidad a causa de la pobreza; pero también, es una consecuencia de los matrimonios forzados<sup>275</sup> y de la invisibilidad de la diversidad sexual, porque existe “(...) la creencia sobre la ‘la sexualidad natural’ de los indígenas, de que todas y todos son heterosexuales y la constante asociación de la epidemia con la homosexualidad, por ende, si no hay homosexualidad entre los pueblos indígenas, entonces, no hay riesgo de VIH”<sup>276</sup>. La invisibilización de la diversidad sexual tiene consecuencias en la consciencia sexual colectiva y en la implementación de acciones gubernamentales para el sano desarrollo de los derechos y libertades sexuales y reproductivos.

---

<sup>275</sup> Por ejemplo, de acuerdo a ONUSIDA, en las zonas con una alta prevalencia del VIH las mujeres expuestas a violencia dentro de la pareja tenían 1,5 más probabilidades de contraer el VIH, siendo el matrimonio infantil un factor de riesgo para padecer esta violencia. Disponible en:

[http://www.unaids.org/es/resources/presscentre/pressreleaseandstatementarchive/2016/october/20161011\\_daygirlchild](http://www.unaids.org/es/resources/presscentre/pressreleaseandstatementarchive/2016/october/20161011_daygirlchild)

Fecha de consulta: 6 de agosto de 2018.

<sup>276</sup> Ponce, Patricia; Muñoz, Rubén; y Stival, Matías. (2017). Pueblos indígenas, VIH y políticas públicas en Latinoamérica: una exploración en el panorama actual de la prevalencia epidemiológica, la prevención, la atención y el seguimiento oportuno. *Salud colectiva*, 13(3), 537-554, p.540.

Disponible en: <https://dx.doi.org/10.18294/sc.2017.1120>

Fecha de consulta: 2 de agosto de 2018.

Las personas con VIH se enfrentan a la discriminación y escasez de los servicios de salud, pero también, en cómo esta enfermedad afecta su integración social y que esta vulnerabilidad aumenta cuando se intersectan características como el género, la raza, la condición de pobreza, entre otras, “creando barreras que impiden que las personas con estas características tengan dificultades para participar de forma plena y efectiva en la vida social”<sup>277</sup>.

Uno de los principales problemas a los que se enfrenta la población indígena es la falta de conocimiento sobre el VIH-SIDA, por ejemplo, en el año 2009, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social<sup>278</sup> realizaron una encuesta en la que se concluyó que el solo el 30% de los entrevistados identificaban con exactitud que el VIH-SIDA es una infección de transmisión sexual; en cambio, el 48% aseguró que esta infección se origina fuera del entorno comunitario –en relación con el efecto de la migración–; una tercera parte consideró que se puede adquirir a través de la picadura de un mosquito; y, muy relevante, el 52% de los entrevistados afirmó que las personas que tienen VIH-SIDA no tienen derecho a tener hijos o relaciones sexuales, en tanto que el 20% manifestó que las personas con VIH son expulsados de sus comunidades.

Las indígenas con VIH se encuentran en una situación especial de vulnerabilidad por la relación que esta enfermedad tiene con la violencia contra las mujeres:

“La OMS estima que (...) las mujeres que han sido víctimas de actos de violencia perpetrados por su pareja tienen un 50% más de probabilidades de vivir con el VIH. Las mujeres que viven con el VIH tienen más probabilidades de ser víctimas de actos de violencia perpetrados por su pareja, además de actos de violencia

---

<sup>277</sup> Barranco Avilés, Ma. del Carmen. “La incidencia de la condición de no padecer enfermedad infecto-contagiosa en los derechos de las personas con VIH”. *Revista Multidisciplinar del SIDA*, volumen 1, número 1(Mayo 2013): 14-21, p.16.

<sup>278</sup> Los resultados de esta encuesta están disponibles Ponce, Patricia y Núñez Noriega, “Pueblos indígenas y VIH-SIDA”. *Desacatos* (2011): 7-10, p.8 y 9.

perpetrados por la familia, la comunidad y las instituciones, como el aborto coaccionado y la esterilización forzada<sup>279</sup>”.

Asimismo, la violencia sexual sistemática que sufren las mujeres indígenas por parte de los miembros del Ejército mexicano aumenta considerablemente el riesgo de contraer el VIH-SIDA.

La ruralidad, la marginación social y la pobreza son factores para que las indígenas corran un mayor riesgo de contagio, pues por el contrario, “se ha comprobado que la educación de las niñas salva vidas, ya que aumenta la prevención del VIH y la atención al respecto”<sup>280</sup>. En este sentido, las indígenas con VIH viven un círculo nocivo de discriminación en el que sus condiciones de vida las hacen más vulnerables al contagio y éste las hace más vulnerables a vivir en la exclusión social como un producto, principalmente, de su indigenismo:

“obviar la especificidad étnica en la investigación en salud, en este caso respecto al VIH, es sinónimo de ocultar el racismo como principio organizador y reproductor de la estructural social en una suerte de asimilación/homogeneización segregacionista. Niega la cultura para emparentar el abordaje de un problema de salud que se supone análogo entre la población mestiza e indígena y ahonda en la segregación que produce el impacto diferencial del VIH en una población históricamente marginada, como la indígena”<sup>281</sup>.

---

<sup>279</sup> Informe del Secretario General de Naciones Unidas, 60 periodo de sesiones, relativo a “La mujer, la niña y el VIH y el SIDA”, año 2016, párrafo 45.

<sup>280</sup> Informe del Secretario General de Naciones Unidas, 60 periodo de sesiones, relativo a “La mujer, la niña y el VIH y el SIDA”, año 2016, párrafo 48.

<sup>281</sup> Ponce P, Muñoz S, Stival M. “Pueblos indígenas, VIH y políticas públicas en Latinoamérica: una exploración en el panorama actual de la prevalencia epidemiológica, la prevención, la atención y el seguimiento oportuno. *Salud Colectiva*, número 13, volumen 3 (2017): 537-554, p.550.

El incremento en la incidencia del VIH-SIDA en personas pertenecientes a una comunidad indígena se debe, por una parte, al desconocimiento en torno a la sexualidad y a la enfermedad en concreto, a la invisibilización de la diversidad sexual y a las diversas formas de violencia que viven las mujeres; pero también, es resultado de la marginación gubernamental, de la falta de acceso de servicios básicos de salud, principalmente en lo referente a los derechos sexuales y reproductivos. Es una de las consecuencias de la discriminación estructural en la que viven las personas indígenas.

### **1.5 Intersección entre identidad indígena, género y discapacidad.**

El capacitismo, como sistema de opresión, consiste en la imposición sociocultural de un modelo que excluye a las personas con alguna discapacidad física o mental, restringiendo con ello sus posibilidades de participación social<sup>282</sup>; en este sentido, la discapacidad es una construcción social que “pone de manifiesto que lo ‘normal’ es parcial y puede ser discriminatorio”<sup>283</sup>. Para Barranco Avilés y otros, este concepto de discapacidad resulta de la interacción entre la condición de discapacidad y las barreras sociales que evitan su participación e integración en la sociedad de forma igualitaria<sup>284</sup>.

Estas definiciones corresponden a lo establecido en la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad en su artículo primero, donde define que: “las personas con discapacidad incluyen a aquellas tengan deficiencias físicas, mentales, intelectuales o sensoriales a largo plazo que, al interactuar con diversas barreras, puedan impedir su participación plena y efectiva en la sociedad, en igualdad de condiciones con las demás”.

---

<sup>282</sup> Ferrante, Carolina y Dulkuen, Juan. “Discapacidad y opresión. Una crítica desde la teoría de la dominación de Bourdieu”. *Revista de ciencias sociales*, volumen 30, número 40 (2012): 151-168, p. 151.

<sup>283</sup> De Asís, Rafael. “De nuevo sobre la accesibilidad: diseño, medidas, ajustes, apoyos y asistencia”. *Papeles en el tiempo de los derechos*, número 4(2017): 2-17, p. 2.

<sup>284</sup> Barranco Avilés, Ma. Del Carmen y otros. “Capacidad jurídica y discapacidad: el artículo 12 de la Convención de Derechos de las Personas con Discapacidad”. *Anuario Facultad de Derecho-Universidad de Alcalá*, número 5 (2012):53-80, p.55.



Patricia Cuenca señala que la inclusión, para ser coherente con un enfoque de los derechos, requiere del reconocimiento de igualdad de las personas con discapacidad, pero también, necesita el reconocimiento de “la continuidad” que hay entre las vidas normales –que incluyen deficiencias, necesidades y dependencias- y las vidas de las personas con discapacidad permanente<sup>285</sup>.

Se trata, según la autora, de reconocer la personalidad jurídica de las personas con discapacidad en las mismas condiciones que las demás personas, garantizando el acceso al apoyo que puedan requerir para el ejercicio de esta capacidad<sup>286</sup>. No consiste, en palabras de Barranco Avilés y otros, en que las personas con discapacidad por ser diferentes tengan derechos específicos, por el contrario, se trata de que éstas disfruten de los mismos derechos que el resto de las personas en igualdad de condiciones<sup>287</sup>.

Estas barreras sociales son mayores cuando las personas con discapacidad pertenecen a una comunidad indígena, pues la discapacidad en estos contextos se llena de prejuicios, estigmas y desconocimiento. Incluso, en muchas lenguas indígenas no existe la definición de personas con discapacidad, en otras, se emplean conceptos peyorativos o bien, que solo abarcan algunos tipos de discapacidad<sup>288</sup>. Para las personas indígenas con discapacidad la desigualdad y la falta de autonomía resulta aún más complejo en virtud de su indigenismo y, esta complejidad aumentará a medida que se intersecten más factores de vulnerabilidad.

---

<sup>285</sup> Cuenca Gómez, Patricia. “Sobre la inclusión de la discapacidad en la teoría de los derechos humanos”. *Revista de Estudios políticos*, número 158 (2012): 103-137, p.116.

<sup>286</sup> Cuenca Gómez, Patricia. “Sobre la inclusión de la discapacidad en la teoría de los derechos humanos”. *Op. cit.*, p.133.

<sup>287</sup> Barranco Avilés, Ma. Del Carmen y otros. “Capacidad jurídica y discapacidad: el artículo 12 de la Convención de Derechos de las Personas con Discapacidad”. *Op. cit.*, p.56.

<sup>288</sup> Estudio sobre la situación de las personas indígenas con discapacidad con especial atención a los desafíos que enfrentan respecto del pleno disfrute de los derechos humanos y la exclusión social, del Consejo Económico y Social de Naciones Unidas, del 12 periodo de sesiones, año 2013, párrafo 19.

Las personas indígenas con discapacidad se enfrentan a los prejuicios al interno de sus comunidades, pero sobre todo, al abandono gubernamental y a la inaccesibilidad y mala calidad de los servicios públicos básicos para cubrir sus necesidades. Las mujeres viven una situación especial de vulnerabilidad a la marginación y exclusión gubernamental, sobre todo para aquellas que han sido víctimas de alguna forma de violencia contra las mujeres:

“Una experiencia común para las mujeres indígenas y las mujeres con discapacidad es la que las víctimas de violación enfrentan la indiferencia y la inacción, lo que a menudo conduce a que los casos no se denuncien, e incluso en ocasiones promueve el matrimonio forzado. La gran impunidad que encaran tanto los pueblos indígenas como las personas con discapacidad hace que ambos grupos corran un gran riesgo de ser víctimas de violencia (...)”<sup>289</sup>.

Las indígenas con discapacidad están mayormente expuestas a ser víctimas de violencia sexual<sup>290</sup> como una de las consecuencias de la exclusión social y de la falta de autonomía, pues la mayoría de estas agresiones se dan en los espacios privados donde habitan y por personas cercanas a ellas:

“(...)Ésta {la agresión sexual} es ejercida generalmente sobre las personas con discapacidad por las personas más cercanas, a veces durante días o años y que lamentablemente la familia, si se quiere enterar, puede hacer que no existe por no exhibir a la joven o a la niña. Prefieren callarlo y hacer que no pasa nada en esa vivienda o, si la familia busca una buena enmienda, puede aceptar presentarla a las autoridades locales y casarla o realizar uniones de hecho sin su consentimiento”<sup>291</sup>.

---

<sup>289</sup> *Ibidem*, párrafo 32.

<sup>290</sup> *Ibidem*, párrafo 49.

<sup>291</sup> Montúfar Contreras, Olga. “Mujeres y niñas con discapacidad”. En *Debate General sobre Mujeres y Niñas con Discapacidad del Comité de Naciones Unidas sobre Derechos de las Personas con Discapacidad*, editado por el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, pp. 62-64. España: 2014, p.63. Disponible en:

Esta violencia sexual desencadena otras formas de violencia contra las mujeres, como es el matrimonio forzado, las indígenas con discapacidad entran en un ciclo de violencia y vulnerabilidad que, conforme se intersectan, aumentan las barreras para su autonomía y para su participación e integración en la sociedad.

### **1.6 Interseccionalidad en el discurso político mexicano.**

La incorporación de la perspectiva interseccional permite, como se ha señalado, comprender con mayor profundidad las diversas formas de discriminación que subyacen a una situación de opresión determinada y cómo es, precisamente derivado de la intersección de dos o más ejes de subordinación, que se crea una única experiencia de discriminación. De esta forma, la interseccionalidad no se trata de una simple suma aritmética de las distintas formas de opresión, sino que éstas forman, en su conjunto, la propia identidad; es decir, el género y el indigenismo son constitutivos del ser indígena y hacer un análisis segmentado de uno u otro reduce significativamente la experiencia de opresión de las mujeres indígenas<sup>292</sup>.

La interseccionalidad es una perspectiva relativamente reciente en los textos jurídicos internacionales, en los que se ha podido observar un paulatino avance del enfoque unitario al múltiple y, finalmente, al interseccional. Sin embargo, en la legislación mexicana sigue presente el enfoque unitario y como mucho en algunos textos el múltiple. Esto incide en la eficacia de las políticas públicas para la igualdad y para la erradicación de la discriminación de las mujeres indígenas.

---

<https://www.fundacionhenrydunant.org/images/stories/biblioteca/Derechos%20Sexuales%20y%20Reproductivos/Debate%20general%20sobre%20mujeres%20y%20ninas%20con%20discapacidad.pdf>

Fecha de consulta: 6 de agosto de 2018.

<sup>292</sup> Lorde y muchas otras feministas afroamericanas señalaban que, con el esencialismo de género, se les obligó a separar su lucha entre la discriminación racial y la de género, fragmentando asimismo dos aspectos fundamentales de su identidad. En: Lorde, Audre. *Sister outsider: Essays and speeches*. New York: The Crossing Press, 1984, p.120.

Como se analizará en el siguiente capítulo, la legislación en materia de pueblos indígenas se divide en dos ámbitos; el federal, con la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas; y el estatal, con más de 32 legislaciones al respecto<sup>293</sup>. En su gran mayoría se establece la perspectiva de género y la prohibición de todas las formas de discriminación; asimismo, se señala que en casos de violencia contra las mujeres el proceso corresponderá a la justicia ordinaria. Por otra parte, la especial vulnerabilidad de las mujeres indígenas es mencionada en los artículos relativos al derecho al acceso a la salud y a los derechos sexuales y reproductivos.

Algunas de estas leyes cuentan con capítulos exclusivos sobre los derechos de las mujeres, la infancia y la adultez mayor, como son las legislaciones de los estados de: Campeche, Chiapas, Ciudad de México, Durango, Estado de México, Guanajuato, Guerrero, Hidalgo, Morelos, Nayarit, Oaxaca, Querétaro, Puebla, Quintana Roo, Sonora, Tabasco, Tlaxcala y Veracruz.

Otras condiciones de vulnerabilidad como es la discapacidad, la migración, la orientación sexual y la condición socioeconómica están presentes en las legislaciones de los estados de: Ciudad de México, Morelos, Tabasco, Veracruz. Y únicamente es en la legislación del Estado de Chiapas en la que se da un reconocimiento al menoscabo histórico de los derechos de los pueblos indígenas.

Resulta llamativo que en la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia no se haga mención de las formas específicas de violencia que pueden sufrir otras mujeres, como son las indígenas, las afroamericanas, las migrantes, las mujeres con discapacidad, las lesbianas, las bisexuales, las transgénero, las que viven en condiciones de pobreza, las campesinas, etc. Esta ley, como se ha señalado en el capítulo anterior, si bien establece un concepto de violencia de género con base a los estándares de los Sistemas Universal e Interamericano, deja fuera las experiencias de

---

<sup>293</sup> Disponible en: [http://www.cndh.org.mx/Indigenas\\_Marco\\_Normativo](http://www.cndh.org.mx/Indigenas_Marco_Normativo)

opresión y de violencia que viven las “otras” mujeres en un país tan pluricultural como es México.

La ausencia de la perspectiva interseccional en la legislación mexicana se refleja en la ineficacia de las políticas públicas que, centradas en resolver una sola forma de discriminación, resultan insuficientes para erradicar la experiencia de discriminación que sufren las mujeres indígenas, la cual variará en medida que se intersecten más sistemas de subordinación; pero que, como se ha observado, parten de tres principales factores en común: el género, la etnia y la condición socioeconómica.

En este sentido, las indígenas son más vulnerables a sufrir de un matrimonio forzado, como una forma de violencia de género, a consecuencia de la interacción de estos factores de opresión que, además, encuentran refuerzo en sistemas patriarcales que buscan, a través de la cultura, su justificación y perpetuación. Es por ello que a lo largo de este capítulo se ha insistido en la necesidad de un análisis interseccional que permita comprender el porqué son las mujeres indígenas, en comparación del resto de las mujeres mexicanas, quienes más expuestas están a experimentar una unión forzada.

## **2. Matrimonios forzados, ¿tradición cultural o violencia de género?.**

En su artículo “Multiculturalismo y género”, María Luisa Femenías y Graciela Vidiella plantean unos interrogantes que resultan sumamente oportunos en este apartado: “¿Cuáles son las razones normativas que justifiquen el resguardo, sin más, de las culturas? ¿Todas las culturas minoritarias merecen ser protegidas de la misma manera? ¿Qué ocurre con las que tienen rasgos manifiestamente autoritarios, xenófobos (...)? ¿Qué actitud adoptar ante aquellas culturas que subordinan a las mujeres o, aún peor, aceptan y/o promueven la mutilación genital, la lapidación, la

violación iniciática, el matrimonio infantil u otros? ¿Todos los rasgos o componentes de una cultura son igualmente defendibles?”<sup>294</sup>.

Para el Sistema Universal de Protección de los Derechos Humanos, como se ha observado en el primer capítulo, la respuesta es no; son injustificables y deben ser erradicadas todas aquellas prácticas o tradiciones culturales y/o religiosas que discriminen, denigren y violenten los derechos humanos de las mujeres. En el Informe A/61/122 del Secretario General de las Naciones Unidas<sup>295</sup> se afirma que desde hace tiempo se han establecido algunas de estas normas culturales como factores causales de la violencia contra las mujeres, en particular las creencias vinculadas con las ‘prácticas tradicionales nocivas’, entre las que se mencionan los matrimonios forzados que, como se ha señalado, se entienden como “el matrimonio en el cual falta el libre y válido consentimiento de por lo menos uno de los contrayentes”<sup>296</sup>.

Pese a este reconocimiento del Sistema Universal de que algunas prácticas culturales y/o religiosas pueden constituir una forma de violencia contra las mujeres y, por tanto, una violación a sus derechos humanos, muchos operadores jurídicos y políticos, académicos y defensores de los derechos culturales de grupo consideran que el respeto a la diversidad cultural implica la no intromisión de aquellos ajenos al grupo cultural o religioso, sin importar si dentro de éstos se cometen violaciones a los derechos de sus miembros.

Lo anterior resulta preocupante para el Sistema Universal, puesto que tal y como se señala en el Informe de la Relatora Especial sobre la Violencia Contra la Mujer, sus

---

<sup>294</sup> Femenías, María Luisa y Vidiella, Graciela. “Multiculturalismo y género”. *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, número 27 (2017):23-46, p.24.

<sup>295</sup> Informe A/61/122 del Secretario General de las Naciones Unidas. Nueva York, 2006, p. 34.

Disponible en: <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2016/10742.pdf>

Fecha de consulta: 20 de marzo de 2019.

<sup>296</sup> Informe A/61/122 del Secretario General de las Naciones Unidas. Nueva York, 2006, p. 45.

Causas y sus Consecuencias<sup>297</sup>, “el relativismo cultural se utiliza a menudo como excusa para permitir prácticas inhumanas y discriminatorias contra la mujer en la comunidad, pese a las claras disposiciones en muchos instrumentos de derechos humanos (...)”. Y se afirma que los Estados deben cumplir con sus obligaciones internacionales y no justificar en costumbres, tradiciones culturales y/o religiosas las prácticas que constituyan una forma de violencia contra las mujeres.

En su Informe, la Relatora Especial señala que los matrimonios infantiles y los matrimonios forzados se encuentran estrechamente vinculados y que estos son mas frecuentes en sociedades en las que culturalmente a las mujeres se les prepara desde muy temprana edad para el matrimonio y se les enseñan los ‘valores’ que deben tener como esposas, como son la dedicación total a las labores de cuidado y a las tareas domesticas.

Asimismo, afirma que los matrimonios forzados son una violación de las normas de derechos humanos internacionalmente reconocidas y no pueden justificarse por motivos religiosos ni culturales<sup>298</sup>. En dicho Informe señala algunas formas en que, a través de prácticas culturales y/o religiosos, pueden darse los matrimonios forzados como es el pago de dote, el matrimonio con el violador, la poligamia, la venta de las novias, entre otras; las cuales, como se ha observado en el capítulo anterior, corresponden a las prácticas que se realizan en torno al matrimonio en algunas comunidades indígenas mexicanas.

Resulta evidente que, dentro de los más de 400 pueblos indígenas mexicanos y, por tanto, de la diversidad de prácticas culturales que existen en torno al matrimonio, no todas constituyen uniones forzadas; por ejemplo, en varias comunidades de Oaxaca es

---

<sup>297</sup> Informe de la Relatora Especial sobre la Violencia Contra la Mujer, sus Causas y Consecuencias, Sra. Radhika Coomaraswamy, presentado de conformidad con la resolución 2001/49 de la Comisión de Derechos Humanos. “Prácticas culturales dentro de la familia que entrañan violencia contra la mujer”, E/CN.4/2002/83 del 31 de enero de 2002, p.3.

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 20.

tradición que, una vez que la mujer y el hombre han decidido contraer matrimonio, en el día de la ‘pedida’ la familia del novio se presenta en la casa de la novia con una variedad de comida y bebida para ofrecerle a la familia de ésta<sup>299</sup>. A esta práctica se le denomina también como ‘dote’ pero, a diferencia de otras prácticas indígenas en las que hay un pago de dinero y la voluntad de las mujeres no es tomada en cuenta, en este caso la entrega de alimentos es más simbólica y posterior al acuerdo libre y consentido de ambas partes.

Algunas de estas tradiciones, aún y cuando no impliquen un matrimonio forzado, pueden resultar bastante ajenas desde una perspectiva occidentalizada. Puede resultar extraño el hecho de que la familia del novio o este mismo tengan que hacer regalos a la familia de la novia; sin embargo, visto objetivamente no dista de las tradiciones matrimoniales de occidente, en la que el novio tiene que obsequiar un costoso anillo de compromiso a la novia o bien, que en algunos países el costo total de la boda la absorba una sola familia. Y es que la mayoría de las tradiciones en torno al matrimonio y a la familia, en cualquier sociedad, están impregnadas de prácticas patriarcales.

El problema es que las sociedades occidentales han interiorizado profundamente el patriarcado y el colonialismo, de forma tal, que la mirada de occidente hacia las ‘otras’ culturas se construye desde lo “a-histórico, incapaz de cambio, y de aprendizaje, negado de diálogo, sin sensibilidad ética, carente de valores incorporables a la vida, etc. Es decir, un ‘otro’ fijamente diferente, donde ‘diferente’ implica inferior y/o peligroso”<sup>300</sup>.

Por ello, la evaluación y análisis de las prácticas culturales matrimoniales en las comunidades indígenas requieren, primero, una comprensión de la cosmovisión de la

---

<sup>299</sup> Reyna, Víctor. “El costo del amor; aun dan dote al pedir la mano”. *Excélsior*. 10 de octubre de 2016.

Disponible en: <https://www.excelsior.com.mx/nacional/2016/03/10/1080004>

Fecha de consulta: 28 de febrero de 2019.

<sup>300</sup> Femenías, María Luisa. *El género del multiculturalismo*. Argentina: Universidad de Quilmes, 2007, p.259.



cultura observada; y segundo, partir de una perspectiva feminista interseccional que permita determinar cuándo una tradición cultural constituye una violación a los derechos humanos de las mujeres. Y, sobre todo, lo más imprescindible es el diálogo intercultural en donde la voz principal sea el de las mujeres indígenas, pues son ellas quienes deben determinar qué tradiciones, usos y costumbres deben preservarse en aras de proteger su identidad y cultura.

Sin embargo, cuando en una valoración de una práctica cultural matrimonial se determine que esta constituye un matrimonio forzado, es decir, una unión en la que no exista el pleno y libre consentimiento de la mujer, dicho matrimonio debe ser nulo y esa práctica cultural erradicada. De forma tal, que se garantice la total autonomía para que las mujeres puedan elegir libremente su proyecto de vida y sin que ello les signifique una ruptura con su comunidad y, por tanto, una pérdida de su identidad como indígenas.

Los matrimonios forzados son una forma de violencia contra la mujer, resultado de la desigualdad entre hombres y mujeres desde la que se construyen una serie de estereotipos que subordinan, infantilizan y objetivizan a las mujeres. Estas son obligadas a contraer matrimonio como una forma de control que evita el libre desarrollo de su personalidad, su sexualidad y, en el caso de las niñas, que garantiza su virginidad y un mayor período reproductivo<sup>301</sup>. Las consecuencias de estas uniones forzadas para las mujeres son emocionales, psíquicas y físicas, asimismo, son más vulnerables a sufrir otras formas de violencia como la sexual y la económica. En este sentido, cualquier práctica cultural que atente la autonomía, la libertad, la integridad y la vida de sus miembros debe ser erradicada sin que medie justificación cultural alguna.

---

<sup>301</sup> Navarro Michel, Mónica. “ El matrimonio forzado como manifestación de la violencia de género”. *Op. cit.* p.132.

## 2.1 Una aproximación conceptual al multiculturalismo(s).

El multiculturalismo surge en los años ochenta “como una corriente ético-política que representaba los reclamos de las culturas minoritarias a la cultura hegemónica de las democracias liberales”<sup>302</sup>. A nivel conceptual presenta dos significados: el primero, el descriptivo, que se utiliza para “indicar la variabilidad de culturas existentes en las sociedades actuales”<sup>303</sup>.

El segundo, el prescriptivo, que “mienta la incorrección moral implicada en las políticas de asimilación cultural, propugnadas por las culturas dominantes de las democracias occidentales, que se caracterizan por la discriminación y trato desigual de las minorías (...)”<sup>304</sup>. Es este último significado es el que prima en los teóricos defensores del multiculturalismo.

Una cuestión sumamente relevante es que, en su gran mayoría, los teóricos no han definido el significado y competencia del concepto ‘multiculturalismo’ y, por el contrario, lo utilizan como si fuera un concepto claro, unívoco y autoevidente *per se*<sup>305</sup>. Esta falta de rigurosidad conceptual ha permitido emplear el término en diversas posiciones filosóficas muy distintas entre sí, como es el pluralismo, la diferencia, el comunitarismo, entre otros<sup>306</sup>.

Por esta razón es que “entre las distintas acepciones del término ‘multiculturalismo’ es posible encontrar visiones rígidas, ahistóricas y ontologizantes, pero también perspectivas dinámicas, críticas, relacionales y complejas”<sup>307</sup>; en consecuencia, lo más

---

<sup>302</sup> Femenías, María Luisa y Vidiella, Graciela. “Multiculturalismo y género”. *Op. cit.*, p.23.

<sup>303</sup> *Ibidem*, p.27.

<sup>304</sup> *Ídem*.

<sup>305</sup> *Ibidem*, p.28.

<sup>306</sup> Tapia González, Aimé. Mujeres indígenas en defensa de la tierra. *Op. cit.* p.160.

<sup>307</sup> *Ibidem*,.161.

correcto es hablar de ‘multiculturalismos’ en tanto que “comprende una perspectiva filosófica que incide en reivindicar la importancia de la identidad cultural en la vida de los seres humanos”<sup>308</sup>. A pesar de esta diversidad de multiculturalismo(s) existen entre estos algunas características en común, como son:

- a) “Considerar que una adecuada interpretación de la justicia no solo tiene que ver con el paradigma de la distribución, sino con el paradigma del reconocimiento. La reivindicación de la igual dignidad ha de completarse con la política de la identidad diferenciada.
- b) Afirmar la tesis social comunitarista que se traduce en la importancia del contexto de la conformación de la identidad humana y la consecuencia de su protección. Crítica de la odontología individualista.
- c) Críticas a la confusión del punto “punto de vista moral” con encontrar principios imparciales y neutrales. Afirmar la función ideológica del principio de neutralidad.
- d) Aportar una definición amplia de cultura que comprende una definición de grupo no esencialista, sino contextual, dinámica y relacional.
- e) Criticar la absolutización de los principios liberales como criterios universalmente válidos que sirvan de canon para valorar otras culturas. Afirmar la particularidad cultural de la democracia liberal. Reivindicar el papel de las diferentes culturas y la idoneidad de un diálogo intercultural. En ese contexto, se establece la polémica sobre el igual valor de las culturas.
- f) Valorar positivamente la diversidad cultural y considerar que es función del Estado una política de la diferencia. Esto supone criticar el modelo de

---

<sup>308</sup> Pérez de la Fuente, Oscar. *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*. Madrid: Dykinson, 2005, p.312.

asimilación que supone la eliminación de las diferencias en la esfera pública. Considerar la diferencia social, no como fuente de estigmatización, sino de forma emancipatoria como un mecanismo que suponga afirmar la especificidad como mecanismo de lucha política para conseguir una democracia más inclusiva. Lo que puede requerir medidas en forma de derechos colectivos.

- g) Proponer una educación que tenga en cuenta la diversidad cultural. Asumir *currícula* educativos que posibiliten a los estudiantes comprender sus orígenes, su actual contexto y permitan ejercer la capacidad crítica”<sup>309</sup>.

Ahora bien, existe una relación entre las aportaciones del multiculturalismo y el perfil específico de su posición de la que derivan diversas dicotomías con sus respectivas tesis<sup>310</sup>:

La primera dicotomía es entre el multiculturalismo v. monoculturalismo, en el que se presentan tres tesis: a) etnocentrismo, mi cultura es superior moralmente a las demás; b) multiculturalismo relativista, todas las culturas tienen igual valor moral; c) multiculturalismo pluralista, todas las culturas están inherentemente limitadas, son mutuamente enriquecedoras y es positivo el diálogo intercultural.

Una segunda dicotomía es entre el multiculturalismo v. individualismo, en el que se presentan tres tesis: a) individualismo, los individuos son la unidad básica moral de referencia y deben ser los únicos titulares de derechos; b) multiculturalismo relativista, las culturas son esencias, que determinan a los individuos, deben ser protegidas; c) multiculturalismo pluralista, los individuos se definen moralmente por identidades múltiples, contextuales, colectivas y dinámicas. Se defiende la política de la diferencia.

---

<sup>309</sup> *Ibidem*, p.315 y 316.

<sup>310</sup> Pérez de la Fuente, Oscar. “Feminismo y multiculturalismo. Una versión de Ariadna en el laberinto de las identidades”. *Op. cit.* pp. 127-131.

Y, finalmente, como una tercera dicotomía el multiculturalismo v. universalismo, que presenta tres tesis: a) universalismo, los valores morales son exclusivamente universales; b) multiculturalismo relativista, los valores morales son exclusivamente internos a cada cultura; c) multiculturalismo pluralista, los valores morales son universales –de forma tenue-, deben ser interpretados interculturalmente –de forma densa-.

Ante este “desorden terminológico que ha dado lugar a una gran variedad de usos y sentidos de multiculturalismo y de términos vinculados”<sup>311</sup>, resulta de gran utilidad las siguientes ‘redes conceptuales’ que plantea Femenías para comprender con mayor claridad la divergencia de conceptualizaciones<sup>312</sup>:

a) Primera red: la noción de multiculturalismo y las diferencias con otras nociones comúnmente usadas como sinónimos de éste.

En esta primera red es oportuno analizar tres conceptos de los considerados generalmente como sinónimo de multiculturalismo<sup>313</sup>: heterogeneidad, pluralismo y diversidad. La heterogeneidad hace referencia a un todo compuesto por partes de diversa naturaleza, remite a un orden de géneros diferentes. La relación de este concepto con el multiculturalismo radica en que ambos apuntan a “explicar la racialización de las personas, es decir, la definición de las identidades de en términos de raza”<sup>314</sup>. La ventaja del concepto de heterogeneidad es que no está sobrecargada de significado y de colonialismo, en tanto que el multiculturalismo ha sido aplicado sobre naciones desarrolladas connotando inferioridad<sup>315</sup>.

---

<sup>311</sup> Femenías, María Luisa. *El género del multiculturalismo. Op. cit.* p.27.

<sup>312</sup> *Ibidem*, p.48.

<sup>313</sup> *Ibidem*, p.42-46.

<sup>314</sup> Rodríguez, Ileana. “Heterogeneidad y multiculturalismo: ¿discusión cultural o cuestión legal?”. *Revista Iberoamericana*, volumen LXVI (2000):pp. 851-861. En Femenías, María Luisa. *El género del multiculturalismo. Op. cit.* p.42.

<sup>315</sup> *Ibidem*, p.43.

El pluralismo remite “a una concepción de los grupos y de cultura que se entienden como más fluidos, con individualidades marcadas y, en todo caso, en un esquema más próximo al cosmopolitismo”<sup>316</sup>; refiere a una idea de la cultura como algo plural, dinámico y en la que los individuos pueden pertenecer a más de una. En este sentido, se hace un mayor énfasis en la forma en que los individuos se sienten e identifican con la cultura.

La diversidad se entiende “como un ‘bien’ en sí mismo que abarca niveles y cuestiones de diferente orden. En consecuencia, por un lado, se proponen ‘políticas de protección y conservación’ y, por otro, se reivindica el sentido de la comunidad”<sup>317</sup>. La diversidad es positiva en ‘*prima facie*’ y bajo ciertas circunstancias, puesto que no todos los aspectos de la diversidad cultural son dignos de respeto.

b) Segunda red: concepción ilustrada.

En la segunda red, basada en un marco teórico ilustrado, se encuentran conceptos como: cosmopolitismo, igualdad, universalismo y ciudadanía y derechos. El primero, el cosmopolitismo, es “un conjunto programático de tesis, ‘un sistema cosmopolita de la historia universal’ (...), una historia que contenga dentro de sí el plan para mejorar el mundo”<sup>318</sup>. Este concepto se vincula a los derechos firmes y a las leyes, a los individuos, al progreso y al orden del mundo, en tanto se busca una construcción de una ciudadanía universal.

La igualdad “se enfrenta a dos tipos diferentes de diversidad: por un lado, la heterogeneidad básica de todos los seres humanos y, por un lado, la multiplicidad de

---

<sup>316</sup> Femenías, María Luisa. *El género del multiculturalismo*. Op. cit. p.43.

<sup>317</sup> *Ibídem*, p.45.

<sup>318</sup> Rodríguez Aramayo, R. “Palabras preliminares” en Kant, I. *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos*. Madrid: Técnos, 1987, pp.IX. En Femenías, María Luisa. *El género del multiculturalismo*. Op. cit. p.27.

variables desde las que se la puede juzgar”<sup>319</sup>. Este concepto sufre de las tensiones entre su enunciación formal y material, por lo que la verdadera igualdad implica diversos niveles de realización; asimismo, significa también “un ‘entre’ diferentes individuos que gozan de equifonía, capacidad de oír y de ser oído como voz portadora de significado, de verdad, de conocimiento, de credibilidad: es decir, como una voz no devaluada o inferiorizada”<sup>320</sup>.

El universalismo parte de la idea que los mismos derechos asisten a todos los seres humanos por igual, sin embargo, este ideal regulativo no se contrasta con la efectividad real, por lo que, este legado de la Ilustración puede considerarse como una tarea inconclusa<sup>321</sup>. Ha sido el feminismo, la clase obrera, el multiculturalismo y el pensamiento poscolonial quienes han demostrado lo ingenuo e irreal de este ideal ilustrado, pero fue a través de éste que se permitió hablar de injusticias y exclusiones, sentando “las bases teóricas para desmontar el orden jerárquico natural que daba a cada cual un lugar natural diferenciado”<sup>322</sup>. Y, en este sentido, a partir de esto se fundamentaron y legitimaron las luchas sociales base de las democracias modernas.

Los conceptos de ciudadanía y derechos están fuertemente vinculados. Los derechos de ciudadanía han sido históricamente concedidos poco a poco a quienes se considera capaz de asumirlos y ganárselos, lo cual hace que la ciudadanía sea una adquisición reciente para muchas personas, como lo son las mujeres. Esta ciudadanía significa la autonomía y la misma consideraciones de los derechos de estas personas como derechos humanos<sup>323</sup>.

---

<sup>319</sup> Femenías, María Luisa. *El género del multiculturalismo*. Op. cit. p.49.

<sup>320</sup> Santa Cruz, M. “Sobre el concepto de igualdad: algunas observaciones”. *Isegoría*, número 6 (1992): pp.145-152. En Femenías, María Luisa. *El género del multiculturalismo*. Op. cit. p.51.

<sup>321</sup> Femenías, María Luisa. *El género del multiculturalismo*. Op. cit. pp.51 y 52.

<sup>322</sup> *Ibidem*, p.53.

<sup>323</sup> *Ibidem*, p.54.

c) Tercera red: conceptos clave de la mayoría de propuestas multiculturalistas: diferencia, identidad y reconocimiento.

La primera, la diferencia, adquiere a partir de 1960 un rasgo autoafirmativo que remite a lo específico, sea de etnia, de cultura, de clase, de religión, de sexo, etcétera; la diferencia, por tanto, “es una reivindicación de la especificidad de algo: un grupo o un individuo marcado por ella”<sup>324</sup>. La identidad, por su parte, se encuentra estrechamente vinculada al concepto de diferencia. Desde el multiculturalismo se reivindica el valor en un sentido grupal de la identidad, es decir, como un rasgo identificador y diferenciador.

A partir de este uso de la identidad, surgieron ‘nuevos agentes sociales’ y movimientos sociales de autoafirmación, los cuales cubren un amplio espectro sociopolítico y reivindicativo, pero que entre éstos comparten un rasgo definido como indigenismo, negritud, autoctonía, entre otros; de esta forma, “la identidad es inseparable del sentido de pertenencia, de la autoafirmación y de la lucha por el reconocimiento”<sup>325</sup>.

El reconocimiento “pone de manifiesto la estructura dialógica de la constitución de la identidad, en el sentido de que somos formados por el reconocimiento del otro”<sup>326</sup>, es clave para la comprensión de los mecanismos de integración social y de formación de la identidad. Asimismo, “el reconocimiento es fundamental para la (de)formación de la identidad {y que} la consideración positiva de una diferencia, o su rechazo, puede generar una imagen distorsionada del individuo y de la colectividad”<sup>327</sup>.

Este marco conceptual hace “evidente la dificultad de ubicar lo propio del multiculturalismo, como si este fuera claramente delineable, cuando más bien es un

---

<sup>324</sup> *Ibidem*, p.56.

<sup>325</sup> Tapia González, Aimé. *Mujeres indígenas en la defensa de la tierra. Op. cit.* p.167.

<sup>326</sup> Femenías, María Luisa. *El género del multiculturalismo. Op. cit.* p.58.

<sup>327</sup> Tapia González, Aimé. *Mujeres indígenas en la defensa de la tierra. Op. cit.* p.167.



término fronterizo y atravesado por múltiples contradicciones”<sup>328</sup>. La clave de la complejidad para un concepto unívoco de multiculturalismo es el propio concepto de cultura<sup>329</sup>; en este sentido, cabe preguntarse cuántas de las diversas definiciones de cultura “han sido pensadas desde las condiciones de pobreza e injusticia social del ‘Tercer Mundo’ y de los sectores marginados en los países de ‘Primer Mundo’”<sup>330</sup>.

En virtud de ello, conviene distinguir los conceptos de multiculturalidad y multiculturalismo; el primero, la multiculturalidad, es “el hecho sociohistórico, incrementado en la era de la globalización, de la coexistencia de diversas culturas en los mismos ámbitos geográficos”<sup>331</sup>. El segundo, el multiculturalismo, es “una tesis normativa acerca de cómo deben coexistir las diferentes culturas, lo que sin duda tiene importantes implicaciones en lo que concierne a cómo debe gestionarse políticamente el hecho de la multiculturalidad”<sup>332</sup>.

El problema de algunas concepciones de multiculturalismo es que interpretan a las culturas como bloques monolíticos, homogéneos e inmutables; lo que Benhabib define como multiculturalismo ‘fuerte o mosaico’, que es “la postura de que las culturas y los grupos humanos son totalidades bien delineadas e identificables que coexisten, aunque con fronteras claras, como si fueran las piezas de un mosaico”, en tanto que considera que las culturas son “creaciones, recreaciones y negociaciones de fronteras imaginarias entre ‘nosotros’ y el/ellos ‘otro(s)’”<sup>333</sup>.

---

<sup>328</sup> *Ibidem*, p.168.

<sup>329</sup> Femenías, María Luisa y Vidiella, Graciela. “Multiculturalismo y género”. *Revista Europea de Derechos Fundamentales*. *Op. cit.*, p.27.

<sup>330</sup> Tapia González, Aimé. Mujeres indígenas en defensa de la tierra. *Op. cit.* p.162.

<sup>331</sup> Amorós, Celia. “Feminismo y multiculturalismo” En *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. Debates sobre el género al multiculturalismo*. Editado por Celia Amorós y Ana de Miguel, pp. 215-265. España: Minerva Ediciones, 2005, p.222.

<sup>332</sup> *Ídem*.

<sup>333</sup> Benhabib, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura*. Primera edición. Argentina: Katz Editores, 2006. Traducido por Alejandra Vasallo, p. 33.

Lo anterior resulta imposible de sostener en tanto que se aleja de lo que en realidad son las culturas y de la forma en que las personas viven la reproducción sociocultural y los códigos culturales<sup>334</sup>; es decir, “tanto las culturas como las identidades culturales están de hecho sometidas a la interpelación cultural”<sup>335</sup>. La cultura se construye a través de relatos narrativos controvertidos; primero, porque las acciones y relaciones entre las personas surgen de una doble hermenéutica, en el que se identifica lo que se hace por medio del relato que se hace. Y, segundo, porque esta ‘red de relatos’ se constituyen por la postura valorativa de quienes los hacen<sup>336</sup>. Es decir, la cultura es:

“el horizonte formado por estas posturas valorativas, a través de las cuales la infinita cadena de secuencias espacio-temporales está demarcada en ‘bueno’ y ‘malo’, ‘sagrado’ y ‘profano’, ‘puro’ e ‘impuro’. Las culturas se forman por medio de conjuntos binarios porque los seres humanos viven en un universo valorativo”<sup>337</sup>.

La cultura se ha convertido en “un sinónimo ubicuo, un indicador y un diferenciador de la identidad” <sup>338</sup>, en este sentido, la cultura es “el conjunto significativo y representacional de las prácticas humanas, que implica organización, atribución, división interna de relatos en conflicto, diálogo intra y extra culturales”<sup>339</sup>. Esto permite una definición más dinámica, inclusiva y heterogénea del multiculturalismo.

Esta definición permite interpretar al multiculturalismo como “el resultado político de las luchas y negociaciones colectivas en relación con las diferencias culturales, étnicas,

---

<sup>334</sup> *Ibidem*, pp. 223-25.

<sup>335</sup> *Ibidem*, p.233.

<sup>336</sup> Benhabib, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura. Op. cit.*, p.31.

<sup>337</sup> *Ibidem*, p. 31 y 32.

<sup>338</sup> *Ibidem*, p.22.

<sup>339</sup> Femenías, María Luisa. *El género del multiculturalismo. Op. cit.*, p.42.

raciales”<sup>340</sup>. En consecuencia, la propuesta más adecuada es lo que Mary Nash denomina como ‘multiculturalismo crítico’ que consiste en “una visión integradora que pretende entender los mecanismos de opresión y de discriminación o de libertad y de reconocimiento, en múltiples dimensiones” <sup>341</sup>.

Este multiculturalismo solo es posible en sociedades democráticas, entendiendo por democracia un sinónimo de pluralismo, que implica el reconocimiento efectivo de las minorías culturales y la protección los derechos individuales de los miembros de éstas<sup>342</sup>. De esta forma, “si la democracia busca ser el discurso institucional mas legítimo, debe desarrollar un discurso plural de las identidades que permita equitativamente desarrollar los planes de vida de los individuos, independientemente de su grupo cultural, en igualdad de oportunidades con los miembros de la mayoría”<sup>343</sup>. En donde los límites de las decisiones de los grupos culturales minoritarios son los derechos individuales, la democracia y la Constitución<sup>344</sup>.

Sin embargo, existe una importante diferencia entre los enfoques de los teóricos democráticos y de los multiculturalistas, y es que mientras a los primeros les preocupa la expresión pública de las identidades culturales, a los segundos, los multiculturalistas, les interesa la clasificación y nombramiento de los grupos, para a partir de ahí desarrollar una teoría normativa en “taxonomías clasificatorias” <sup>345</sup>. Por lo que es fundamental que los teóricos democráticos apoyen los movimientos de justicia e igualdad, así como a quienes buscan “ampliar el espacio de la autodeterminación narrativa en términos culturales”<sup>346</sup>.

---

<sup>340</sup> Nash, Mary. *Multiculturalismos y género*. Barcelona: Bellaterra, 2001, p. 36.

<sup>341</sup> *Ibidem*, 34.

<sup>342</sup> Pérez de la Fuente, Oscar. “Indígenas y derechos colectivos: ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?”. *Op. cit.* pp.411 y 412.

<sup>343</sup> *Ibidem*, p.411.

<sup>344</sup> *Ídem*.

<sup>345</sup> Benhabib, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura*. *Op cit.*, p. 50.

En este sentido, la democracia deliberativa se propone como la vía idónea para construir sociedades inclusivas que a su vez sean sensibles con las minorías culturales y a las cuestiones de género<sup>347</sup>; en virtud de que “el mejor modo de organizar el ejercicio del poder político es que éste pueda verse como el resultado libre y razonado de un procedimiento deliberativo entre personas consideradas como libres e iguales”<sup>348</sup>. Existen tres características fundamentales a tomar en cuenta:

Primero, la idea de esfera pública, situada en sociedad civil en la que la ciudadanía puede debatir asuntos comunes; segundo, la idea de legitimidad proveniente de la ética del discurso, en las normas y arreglos institucionales normativos válidos son las que puedan acordarse entre los interesados de forma imparcial; y, tercero, la idea de la doble vía política, en la que las decisiones institucionalizadas se fortalecen mediante los procesos de formación pública de la opinión y que, a la vez, permite la inclusión de nuevas demandas en la agenda política.

En conclusión, a través de la democracia deliberativa se pueden dar respuestas a las demandas del multiculturalismo en general y particularmente a las de las mujeres, puesto que, a la vez que se reconocen las diferencias, las culturas y las identidades, se reconoce las desigualdades, discriminaciones y opresiones sufridas por las minorías culturales<sup>349</sup>.

## **2.2 Género y multiculturalismo(s).**

Como se ha observado en el apartado anterior, no existe un concepto unívoco de multiculturalismo, existe una pluralidad de posiciones que, aunque comparten

---

<sup>346</sup> *Ídem*.

<sup>347</sup> Femenías, María Luisa y Vidiella, Graciela. “Multiculturalismo y género”. *Revista Europea de Derechos Fundamentales. Op. cit.*, p.39.

<sup>348</sup> *Ídem*.

<sup>349</sup> *Ibidem*, p.45.

características en común, pueden ser radicalmente opuestas entre ellas y, por tanto, para poder responder a la pregunta ¿es malo el multiculturalismo para las mujeres? resulta fundamental, como primer paso, determinar desde qué concepción teórica multiculturalista se aborda dicha problemática.

Con el feminismo sucede algo similar en tanto se integra por una variedad de teorías y movimientos que han surgido a lo largo de la historia, por ello es que Alda Facio afirme que debe denominársele “Feminismo”, con mayúscula, en referencia a esa diversidad de corrientes de pensamiento que existen<sup>350</sup>. En este sentido, es igualmente necesario definir desde qué posición teórica se analiza la relación entre el feminismo y el multiculturalismo a fin de evitar cualquier lectura monolítica<sup>351</sup> que impida una comprensión más profunda de las diferencias surgidas entre éstos y una respuesta capaz de integrar las demandas de uno y otro.

Por lo anterior, es necesario establecer un marco conceptual sobre el recorrido histórico del feminismo. Una primera sistematización puede darse en los siguientes cuatro sentidos<sup>352</sup>:

“cada uno de ellos responde a la pregunta por la opresión de las mujeres de modo diferente y propone, por ende, diferentes causas y deferentes soluciones. Así, el feminismo radical supone que la opresión de las mujeres resulta del sistema patriarcal, estructura que hay que denunciar y desarticular. El feminismo marxista, por su parte, sugiere que la opresión de las mujeres es el primer recurso del capitalismo, y contra él hay que apuntar las baterías teórico-prácticas. El feminismo liberal, en cambio, sostiene que la opresión se debe al perjuicio de los varones respecto de las mujeres, lo que se encarnado tradicionalmente en leyes discriminatorias que generan su exclusión. Por último,

---

<sup>350</sup> Facio, Alda. “Hacia la otra Teoría Crítica del Derecho”. En *Género y Derecho*, compilado por Lorena Fries y Alda. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1999, p.202.

<sup>351</sup> Femenías, María Luisa. *El género del multiculturalismo. Op. cit.* p.66.

<sup>352</sup> *Ibidem*, p.65.

algunas posiciones consideran que no puede achacarse a una única causa la discriminación de las mujeres y proponen en consecuencia sistema-duales o pluricausales que, en general, hacen depender la opresión de las mujeres en una combinación entre patriarcado y capitalismo”.

Otra sistematización de las teorías feministas es a través de las denominadas “olas” del feminismo<sup>353</sup>, una categorización académica que sitúa en un tiempo y espacio las reivindicaciones feministas que surgen a partir de la Ilustración, pues como bien señala Celia Amorós “el feminismo como cuerpo coherente de vindicaciones solo pudo articularse teóricamente (...) a partir de las premisas ilustradas, radicalizando los discursos de este nuevo concepto”<sup>354</sup>.

La primera ola del feminismo se centró en la conquista de los derechos civiles y políticos, así como en la eliminación de los obstáculos legales existentes<sup>355</sup>. El movimiento de las denominadas “sufragistas” entendió la igualdad en términos del derecho a la propiedad, al acceso al voto y de los derechos dentro del matrimonio. La segunda ola del feminismo surge entre la década de los 60 y 70, las feministas de esta segunda ola fueron más críticas e hicieron un análisis más profundo sobre las causas de la desigualdad y de las estructuras que no solo permitían la opresión sino que la perpetuaban; en este sentido, el derecho al trabajo, a la sexualidad, a la familia y a la reproducción se convirtieron en las principales reivindicaciones. Asimismo, incorporaron nuevos conceptos a la teoría feminista como patriarcado y sistema sexo-género.

---

<sup>353</sup> La siguiente clasificación forma parte de la Tesis “Violencia de Género: la génesis del concepto jurídico” que la autora sustentó para obtener el grado de Maestría en Derecho Constitucional y Derechos Humanos, por la Universidad Panamericana Campus México, en la Ciudad de México, en el año 2015.

Disponible en: <http://biblio.upmx.mx/tesis/153092.pdf>

Fecha de consulta: 24 de marzo de 2019.

<sup>354</sup> Amorós, Celia. “El feminismo: senda no transitada de la ilustración”. *Isegoría*, número 1 (1999): 139-150, p.139.

<sup>355</sup> De las Heras Aguilera, Samara. “Una aproximación a las teorías feministas”. *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, número 9 (2009): pp.45-82.

En la tercera ola del feminismo, el contemporáneo, las feministas han intentado subsanar las deficiencias de las teorías de la primera y segunda ola, reconstruyendo conceptos preestablecidos como el mismo concepto de 'Mujer'. De esta forma, los feminismos de esta tercera ola desvelan “las insuficiencias del diseño político en que se asentaba el Estado social, así como las deficiencias de un modelo económico de graves efectos destructivos (...)”<sup>356</sup>.

Es fundamental dibujar esta línea histórico-conceptual de las diversas teorías feministas puesto que, como se ha señalado, las tensiones en la relación entre multiculturalismo y feminismo se agudizará en mayor o menor medida según desde que posición teórica se parta. Esta relación se complica porque, mientras el feminismo occidental tiene raíces ilustradas, el multiculturalismo forma parte de los debates posmodernos<sup>357</sup>; sin embargo -y de ahí la relevancia de las teorías feministas contemporáneas- para los feminismos de finales del siglo XX e inicios del XXI el diálogo con el multiculturalismo es imprescindible, en virtud que se plantean problemáticas en torno al reconocimiento de la diversidad, los derechos colectivos y al cuestionamiento al etnocentrismo<sup>358</sup>.

En este sentido, las tensiones que existen entre el feminismo y el multiculturalismo pueden resumirse en dos posiciones extremas<sup>359</sup>: la primera, hace una crítica al multiculturalismo en tanto mantiene las estructuras de opresión y de las que las mujeres son las principales afectadas; la segunda, hace una reflexión sobre cómo las conceptualizaciones multiculturalistas permitieron, debido al reconocimiento de la

---

<sup>356</sup> Rodríguez Palop, María Eugenia. *Claves para entender los nuevos derechos*. Madrid: Catarata, 2011, p.55.

<sup>357</sup> Tapia González, Aimé. *Mujeres indígenas en la defensa de la tierra*. Op. cit. p.170.

<sup>358</sup> *Ídem*.

<sup>359</sup> *Ídem*.

diferencia, superar “la dialéctica de la oposición y la lógica del dominio, resabios de la ilustración”<sup>360</sup>.

Es desde esta segunda posición que se ha develado que “la conexión entre las mujeres como sujetos históricos y la representación de ‘Mujer’ producida por los discursos hegemónicos (...) se trata de una relación arbitraria construida por culturas particulares”<sup>361</sup>. Este es el reclamo de los feminismos no blancos-hegemónicos, que reivindican sea tomada en cuenta la diversidad de las mujeres y de sus identidades concretas, evitando las generalizaciones y esencialismos, puesto que, como señala Mohanty, “es en la producción de esta diferencia del tercer mundo que los feminismos occidentales se apropian y colonizan la complejidad constitutiva que caracteriza la vida de las mujeres en estos países {del tercer mundo}”<sup>362</sup>.

Y es que, si bien es cierto que, como señala Pérez de la Fuente, el objetivo del feminismo ha sido luchar contra la subordinación de la mujer, en gran parte de su historia no ha atendido a las diferencias entre las mujeres<sup>363</sup>. Por ello que resulte tan imprescindible el análisis interseccional, en tanto permite comprender la forma particular en que las ‘otras’ mujeres –lesbianas, afrodescendientes, indígenas, etcétera– están subordinadas y oprimidas; puesto que “las identidades múltiples forman intersecciones y, desde estas nuevas perspectivas, se implican dimensiones novedosas que requieren de un discurso desde la especificidad”<sup>364</sup>.

A partir de este discurso de la especificidad es que surgen las denominadas ‘políticas de la identidad’ que describen “la tendencia de muchos grupos desfavorecidos a

---

<sup>360</sup> *Ídem*.

<sup>361</sup> Talpade Mohanty, Chandra. “Bajo los ojos de occidente”. En *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, coordinado por Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández, pp. 1-23. Madrid: Cátedra, 2008. Traducido por María Vinós, pp.2 y 3.

<sup>362</sup> *Ibidem*, p.3.

<sup>363</sup> Pérez de la Fuente, Oscar. “Feminismo y multiculturalismo. Una versión de Ariadna en el laberinto de las identidades”. *Op. cit.* p. 146.

<sup>364</sup> *Ibidem*, p. 146.



reclamar no solo la eliminación de la discriminación mediante el ejercicio de los derechos universales, sino también a exigir las formas específicas de grupo de preferencia, reconocimiento o participación<sup>365</sup>. Es decir, las políticas de la identidad consisten en la lucha de diversas colectividades por el reconocimiento de su independencia culturalmente definida<sup>366</sup>, que consideran a los seres humanos como seres “contextuales” y justifican las acciones que protejan a las minorías culturales<sup>367</sup>.

Estas, a su vez, forman parte de las reivindicaciones de justicia denominadas ‘política de reconocimiento’ -concepto introducido por Charles Taylor<sup>368</sup>- que tienen como objetivo “un mundo que acepte la diferencia, en el que la integración de la mayoría o la simulación de las normas culturales dominantes no sea ya el precio de un respeto igual”<sup>369</sup>. Esta lucha por el reconocimiento “supone que los elementos culturales específicos tienen un importante papel al otorgar significados, dar sentido y orientar moralmente a los individuos”<sup>370</sup>. Ambas, las políticas de la identidad y de reconocimiento, forman parte de las reivindicaciones de justicia.

Otra dimensión de estas reivindicaciones de justicia son las denominadas ‘reivindicaciones redistributivas’, que “pretenden una distribución más justa de la riqueza”<sup>371</sup>; es decir, en tanto el objetivo del reconocimiento es la acomodación de las

---

<sup>365</sup> Fraser, Nancy y Honneth, Axel. *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político filosófico*. España: Ediciones Morata S.L., 2006. Traducido por Pablo Manzano, p. 127.

<sup>366</sup> *Ibidem*, 128.

<sup>367</sup> Pérez de la Fuente, Oscar. “Indígenas y derechos colectivos: ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?”. *Op. cit.* p.403.

<sup>368</sup> Véase Taylor, Charles. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económico, 1993. Traducido por Mónica Utrilla de Neira y otras.

<sup>369</sup> Fraser, Nancy y Honneth, Axel. *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político filosófico*. *Op. cit.*, p.17.

<sup>370</sup> Pérez de la Fuente, Oscar. “Indígenas y derechos colectivos: ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?”. *Op. cit.* p.403.

<sup>371</sup> Fraser, Nancy y Honneth, Axel. *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político filosófico*. *Op. cit.*, 17.

diferencias, la finalidad de estas reivindicaciones distributivas es la erradicación de las desigualdades<sup>372</sup>; sin embargo, entre estas son interdependientes, en tanto que juntas son clave para comprender y reparar las injusticias de género<sup>373</sup>. Estas últimas definidas “una diferenciación social bidimensional. Una categoría híbrida enraizada al mismo tiempo en la estructura económica y en el orden de estatus de la sociedad”<sup>374</sup>.

Un ejemplo de esto último es, como señala Pérez de la Fuente, la situación que viven las comunidades indígenas, puesto que su exclusión social tiene que ver tanto con la desigualdad de los recursos y oportunidades, como también, con la discriminación y olvido oficial de su identidad diferenciada<sup>375</sup>; por ello, la vía para erradicar las injusticias y desigualdades que viven como grupo étnico es considerar las dos dimensiones interdependientes que forman las políticas del reconocimiento y de redistribución.

Las demandas de reconocimiento de las diferencias de los grupos culturales implican la autonomía y la libertad para organizarse y vivir conforme a sus tradiciones, usos y costumbres. En este sentido, pueden establecerse dos tipos de reivindicaciones<sup>376</sup>: el primero, la reivindicación de un grupo contra sus propios miembros y que tiene por objeto proteger al grupo del impacto desestabilizador del disenso interno; el segundo, la reivindicación de un grupo contra la sociedad en la que está englobado, que tiene por objeto proteger al grupo de decisiones externas.

Empero, esta libertad absoluta puede derivar, como se ha visto, en violaciones a los derechos humanos de los miembros del grupo, por ello Kymlicka propone dos

---

<sup>372</sup> Pérez de la Fuente, Oscar. “Indígenas y derechos colectivos: ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?”. *Op. cit.* p.402.

<sup>373</sup> Fraser, Nancy y Honneth, Axel. *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político filosófico*. *Op. cit.*, 28.

<sup>374</sup> *Ídem*.

<sup>375</sup> Pérez de la Fuente, Oscar. “Indígenas y derechos colectivos: ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?”. *Op. cit.* p. 402.

<sup>376</sup> Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Editorial Paidós, 1996. Traducido por Carmen Castells, p.58.

restricciones a estas reivindicaciones de grupo<sup>377</sup>: las primeras, unas restricciones externas, que atienden a la protección del grupo, reduciendo la vulnerabilidad de éste frente a presiones económicas y decisiones políticas; las segundas, unas restricciones internas, que protegen a las minorías culturales pertenecientes a un grupo determinado de opresiones y discriminaciones, como tradiciones culturales que permiten la clitoridectomía, los matrimonios concertados y forzados, entre otros.

Esta propuesta de Kymlicka “busca hacer compatibles los valores liberales con la institucionalización de mecanismos de justicia etnocultural”<sup>378</sup>. Asimismo, como señala Pérez de la Fuente, dado que la protección de las identidades culturales se vincula con la autonomía, desde esta posición no se justifican los aspectos opresivos de las culturas; por tanto, este concepto de cultura aportado por Kymlicka es un proceso dinámico y abierto al cambio, pues vincula el valor de la autonomía individual con el contexto significativo que otorga una cultura<sup>379</sup>. Así, el gran mérito de Kymlicka “ha sido situar la lucha por el reconocimiento dentro de la órbita del liberalismo”<sup>380</sup>.

Esto último resulta fundamental en tanto que, como se ha afirmado, las sociedades liberales han neutralizado y normalizado los valores culturales mayoritarios, en tanto que han inferiorizado los valores culturales minoritarios<sup>381</sup>; asimismo, es imprescindible para evitar que, como señala Young, con el reconocimiento de las diferencias entre los grupos culturales minoritarios y los dominantes, se corra el riesgo de justificar nuevamente su subordinación y exclusión.

---

<sup>377</sup> *Ibidem*, p.61 y 65.

<sup>378</sup> Pérez de la Fuente, Oscar. “Indígenas y derechos colectivos: ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?”. *Op. cit.* p. 404.

<sup>379</sup> *Ibidem*, p.405.

<sup>380</sup> *Ibidem*, p.407.

<sup>381</sup> Young, Iris Marion. *La justicia y la política de la diferencia*. España: Ediciones Cátedra, 2000. Traducido por Silvina Álvarez, p.284.

Al respecto, Young propone una ‘política de la diferencia’ que reafirme los aspectos positivos de las diferencias de los grupos culturalmente minoritarios y resinifique dichas diferencias en forma emancipatoria<sup>382</sup>. El análisis de Young incorpora en la relación entre los grupos de género y la justicia social la conciencia de género, modificando los conceptos tradicionales que se centran en la distribución y estableciendo como nuevo eje los conceptos de opresión y de dominación<sup>383</sup>. Es decir, la justicia “mas allá de la distribución, debe sumar lo político”<sup>384</sup> y las personas deben ser tratadas en tanto individuos y que deben “tener libertad para ser y hacer cualquier cosa que quieran, para elegir sus propias vidas y no verse limitadas por estereotipos y expectativas tradicionales”<sup>385</sup>.

Esto último representa un reto para el análisis de la situación de las mujeres indígenas, quienes se enfrentan básicamente a dos dimensiones de justicia: la cultural y la de género. En la primera reivindican sus diferencias como grupo frente a la cultura mayoritaria y, en la segunda, reivindican sus derechos como mujeres ante tradiciones culturales patriarcales y de subordinación de la mujer hacia el hombre.

Y es que, como se ha señalado, aunque no pueda generalizarse la situación de las mujeres indígenas dada la diversidad de pueblos que existen y, por tanto, las diferentes tradiciones culturales que existen entre estos, hay una realidad en común para ellas: la triple discriminación que enfrentan por ser mujeres, pobres e indígenas; en ellas se combinan “múltiples perspectivas, que suponen el no reconocimiento de su identidad específica, la falta de redistribución de recursos y el papel subordinado frente a los hombres”<sup>386</sup>, son “las grandes ausentes de la teoría de los derechos indígenas”<sup>387</sup>. Esto supone que su vida:

---

<sup>382</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>383</sup> Femenías, María Luisa. *El género del multiculturalismo*. *Op. cit.*, pp.127 y 128.

<sup>384</sup> *Ibidem*, p.129.

<sup>385</sup> Young, Iris Marion. *La justicia y la política de la diferencia*. *Op. cit.*, p.265.

<sup>386</sup> Pérez de la Fuente, Oscar. “Indígenas y derechos colectivos: ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?”. *Op. cit.* p.416.

“está asociada casi exclusivamente a la función reproductiva, centrada en la natalidad y cuidado de los hijos. No se considera necesario que estudien, lo que comporta mayores tasas de analfabetismo que los hombres indígenas. En algunas ocasiones, realizan trabajos que son poco remunerados y no están considerados socialmente. Es común que deban soportar los malos tratos del marido. Las mujeres indígenas no tienen voz en la comunidad y no tienen cargos públicos”<sup>388</sup>.

Es por ello que, efectivamente como señala Pérez de la Fuente, la aportación de algunas autoras feministas sea fundamental para resaltar las tensiones existentes entre justicia de género y justicia etnocultural para poner de relieve las opresiones que sufren como miembros de una minoría cultural. Asimismo para visibilizar cómo:

“la estrecha vinculación entre género y cultura, supone que el reconocimiento de las leyes tradicionales indígenas en el seno de las democracias constitucionales significa finalmente la promulgación de una excepción a los derechos de las mujeres y la legitimación de la tradicional visión patriarcal que las subordina por motivos de género”<sup>389</sup>.

Por eso que sea tan necesario establecer un diálogo intercultural en el que, lejos de imponer la visión feminista occidental, se dé espacio a las vivencias y experiencias de las propias mujeres indígenas. Esto que, como se ha visto en el capítulo anterior, han reivindicado las zapatistas: tener voz y voto en los espacios feministas y que sean ellas quienes puedan determinar qué, cómo y cuáles costumbres son necesarias de erradicar.

---

<sup>387</sup> *Ídem*.

<sup>388</sup> *Ibidem*, p.417.

<sup>389</sup> *Ibidem*, p.414.

Y es que “si las teorías se resignifican en manos de los excluidos/as es –simplemente- porque exigen el cumplimiento efectivo de lo que aquellas enuncian”<sup>390</sup>. En este sentido, el surgimiento de las teorías y de los movimientos por el reconocimiento de la diversidad -religiosa, cultural, étnica, racial, sexual, entre otras- se trata de una consecuencia de las promesas incumplidas de la Ilustración, que han significado una decepción para numerosos intelectuales que han optado por abandonar sus directrices<sup>391</sup>.

De esta forma, los denominados feminismos Poscoloniales, del Sur o del Tercer Mundo -como es el feminismo indígena- “aportan elementos para pensar formas alternativas de universalismo. Nuevos caminos para arribar a la igualdad y matices múltiples sobre las diferencias”<sup>392</sup>. A través de estos se ha visibilizado la generalización y homogenización desde la cual se ha construido el concepto ‘Mujer’ y de las reivindicaciones que, a partir de este, se han hecho, dejando de lado las experiencias y realidades de las otras mujeres y, por tanto, de los distintos sistemas de opresión que éstas pueden sufrir.

De igual forma, ha sido a partir del multiculturalismo que se ha permitido visibilizar estas otras realidades de las ‘otras’ mujeres, así como la complejidad desde la que se construye una identidad que, por lo menos, es dual: como indígenas y como mujeres. Asimismo, ha visibilizado las discriminaciones que interconectadas forman situaciones únicas de opresión que determinan no solo sus vivencias sino su propia identidad.

En conclusión, la respuesta al debate entre multiculturalismo(s) y feminismo(s), coincidiendo con Femenías, es la apuesta a un “multiculturalismo crítico con sensibilidad de género”<sup>393</sup> que permita revisar los modelos actuales y redireccionar el rumbo de las políticas mundiales. Y eso requiere dar cabida a lo emergente y cruzar las

---

<sup>390</sup> Femenías, María Luisa. *El género del multiculturalismo*. Op. cit., p.67.

<sup>391</sup> Tapia González, Aimé. *Mujeres indígenas en la defensa de la tierra*. Op. cit., p.170.

<sup>392</sup> *Ibidem*, p.171.

<sup>393</sup> Femenías, María Luisa. *El género del multiculturalismo*. Op. cit., p.284.

fronteras geográficas, lingüísticas, culturales y ético-político<sup>394</sup>; esto, para el feminismo, se trata de incorporar las 'otras' voces y romper con la hegemonía del feminismo blanco occidental.

Por ello, son los feminismos de las periferias quienes pueden aportar un diálogo más constructivo y enriquecedor con un multiculturalismo que contribuya a la democracia y en el que necesariamente los derechos de las mujeres –y de toda minoría cultural– sean temas prioritarios y revisables<sup>395</sup>. Para esto, es necesario distanciarse de la defensa de un pensamiento poscolonial o multicultural a ultranza y optar por un multiculturalismo positivo que tome en cuenta “las identidades que merecen reconocimiento y las diferencias dignas de afirmación”<sup>396</sup>.

De esta forma, la manera más acertada de no caer en la falsa disyuntiva entre los derechos de grupo culturales y/o religiosos y los derechos de las mujeres, como propone Rita Segato<sup>397</sup>, es construir un discurso que no recurra al relativismo cultural, a las nociones tradicionales de cultura –como algo estático e inmutable–, y, como añadidura, que no recurra tampoco a los feminismos hegemónicos.

---

<sup>394</sup> *Ídem.*

<sup>395</sup> Véase sobre este tema a Femenías, María Luisa. *El género del multiculturalismo*. *Op.cit.* Y Pérez de la Fuente, Oscar. “Indígenas y derechos colectivos: ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?”. *Op. cit.*

<sup>396</sup> Femenías, María Luisa. *El género del multiculturalismo*. *Op. cit.*, p.302.

<sup>397</sup> Segato, Rita. “Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad”. En *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Rita Segato, pp.69-99. Buenos Aires: Prometeo libros, 2015, p. 73.

### 2.3 ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?.

Hace un par de décadas Susan Moller Okin publicaba un artículo denominado “*Is Multiculturalism Bad for Women?*”<sup>398</sup> donde exponía las consecuencias que, a su consideración, tiene la protección de los derechos de grupo de los colectivos culturales y religiosos para las minorías pertenecientes a estos, especialmente para las mujeres, pues para Okin “la mayoría de las culturas están colmadas de prácticas e ideologías referidas al género”<sup>399</sup>.

Okin señala que el foco central en la mayoría de las culturas es la esfera personal, sexual y de vida reproductiva que tiene como objetivo el control de las mujeres por los hombres. Y argumenta que los defensores de los derechos de grupo y de la autodeterminación cultural ignoran las diferencias sustanciales y prácticas discriminatorias que, al amparo de la cultura, se generan entre hombres y mujeres. Asimismo, señala que estas desigualdades se centran principalmente en el hogar, la familia y la vida reproductiva, pues es desde donde se practica y perpetúa la cultura<sup>400</sup>.

Okin es consciente que el patriarcado está presente en todas las culturas, pero considera que la intensidad varía según la trascendencia de la religión y de las tradiciones y que, por lo tanto, quienes plantean una defensa liberal por los derechos especiales de grupo deben tener mayor atención con las desigualdades que ocurren dentro de esos grupos, pues en su mayoría son invisibilizadas en la esfera privada<sup>401</sup>.

Okin acierta en señalar las desigualdades de género que se dan en la protección de los derechos de grupo de los colectivos religiosos y culturales, así como en los peligros que para las minorías puede implicar la libre autodeterminación. Asimismo, también lo es al señalar que el feminismo es crítico con los valores culturales que subordinan a las

---

<sup>398</sup> Moller Okin, Susan. “Is Multiculturalism bad for women?”. En *Is Multiculturalism Bad for Women? Op. cit.*

<sup>399</sup> *Ibidem*, p.5.

<sup>400</sup> *Ibidem*, p. 5 y 6.

<sup>401</sup> *Ibidem*, p. 15 y 17.



mujeres y las confinan al ámbito privado y doméstico. La crítica de Okin, de acuerdo con Oscar Pérez de la Fuente, puede sintetizarse en tres grandes argumentos<sup>402</sup>:

El primer argumento hace referencia a la falta de sensibilidad del multiculturalismo a la perspectiva de género, de hecho, considera que los derechos de grupo son potencialmente y mayoritariamente antifeministas. Okin señala que el reforzamiento de los derechos de grupo implica un debilitamiento de los derechos de las mujeres en ese grupo, pues en las teorías de los derechos de grupo no se hace referencia a las desigualdades existentes entre hombres y mujeres.

El segundo argumento se basa en la poca o nula atención a la vida privada, dejando intactas las bases sobre las que se genera la subordinación de las mujeres. Okin considera que esta subordinación es generalmente informal y privada, para Pérez de la Fuente, este argumento reivindica el lema feminista de “lo personal es político” que, en palabras del autor, es una reivindicación de la dicotomía liberal entre lo público y privado que está hecha a medida de los hombres.

Finalmente, Pérez de la Fuente señala que para Okin la discriminación que sufren las mujeres suele tener -en palabras de la propia autora- ‘poderosas raíces culturales’ y que por tanto, la protección de una cultura tradicional puede ser contraproducente; pues para ella, la justicia entre géneros solo se dará mediante la transformación de los valores culturales, que es lo que justamente busca proteger la defensa de los derechos de grupo.

Es cierto, como señala Okin, que todas las culturas son patriarcales y que la subordinación se da principalmente, o mejor dicho, emana del espacio privado de las mujeres, es decir, del matrimonio, la familia y la vida sexual y reproductiva. También es cierto que la intensidad de estas opresiones se refuerzan según la trascendencia que la cultura o religión tengan en una sociedad determinada. Sin embargo, como señala

---

<sup>402</sup> Pérez de la Fuente, Oscar. “Indígenas y derechos colectivos: ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?”. *Derechos y Libertades: revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, año IX, no. 13 (2004): 399-428, pp.418-419.

Pérez de la Fuente, la crítica al multiculturalismo que hace Okin parte de la idea de una mujer blanca, de clase media, de sociedad occidental que no toma en consideración las diferencias entre mujeres. En otras palabras, Okin hace una apropiación cultural de las 'otras' mujeres.

Y es que es, precisamente, a través del multiculturalismo que se ha dado reconocimiento de la diversidad de las mujeres; pues a pesar que, como señala Parekh en concordancia con Okin, la protección de la cultura no puede ser absoluta en el sentido que se permitan opresiones<sup>403</sup>, el multiculturalismo le da a las mujeres la oportunidad de pluralizar y transformar la universal y hegemónica cultura patriarcal<sup>404</sup>.

La diversidad cultural ha permitido hacer visibles a las 'otras' mujeres, así como a sus distintas realidades y, desde ahí, poder construir un discurso de emancipación de las mujeres<sup>405</sup>; puesto que, como señala Pérez de la Fuente, "las vivencias, experiencias y prácticas cotidianas de las mujeres indígenas deben ser relevantes para adoptar una perspectiva plural, lejos de imponer condiciones de vida y eliminando la discriminación desde dentro de la propia cultura"<sup>406</sup>.

Okin en sus críticas al multiculturalismo invisibiliza las particularidades y las experiencias concretas que viven las mujeres indígenas. El problema de Okin es, como señala Mohanty, las generalizaciones y esencialismos desde donde se aproxima el feminismo hegemónico a las mujeres de las periferias<sup>407</sup>, sin tomar en cuenta que a la experiencia de opresión que viven estas 'otras' mujeres por su género se le intersectan otras opresiones. En este sentido, para Mohanty las mujeres occidentales (y

---

<sup>403</sup> Parekh, Bhikhu. "A varied moral world". En Joshua Cohen, Mathew Howard y Martha Nussbaum, editors. *Is multiculturalism bad for women?*. Princetown University Press, 1999, pp. 69-79, p. 74.

<sup>404</sup> *Ibidem*, p.75.

<sup>405</sup> Pérez de la Fuente, Oscar. "Indígenas y derechos colectivos: ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?". *Op. cit.*, p.420.

<sup>406</sup> *Ibidem*, p.421.

<sup>407</sup> Talpade Mohanty, Chandra. "Under western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses". En Talpade Mohanty, Chandra. *Op. cit.* p.55.

occidentalizadas) cuentan con privilegios que las de la periferia no, como es el derecho a decidir sobre su propio proyecto de vida<sup>408</sup>.

El feminismo mexicano, como todo feminismo occidental u occidentalizado, en su discurso emancipador y de lucha contra la subordinación de la mujer no ha atendido las otras dimensiones que, como la raza, la discapacidad, la clase, etcétera, se intersectan al género profundizando la experiencia de opresión de las mujeres<sup>409</sup>; es por ello que la interseccionalidad resulta fundamental para comprender la forma en que las mujeres de las periferias, como son las indígenas, viven la subordinación y la opresión. Como señala Pérez de la Fuente, “las visiones unilaterales o univariantes pueden no aportar los matices suficientes para completar un relato de discriminación realmente significativo para los sujetos implicados en subordinaciones múltiples”<sup>410</sup>.

Esto es, precisamente, lo que han reivindicado las mujeres zapatistas y las feministas indígenas a las feministas mexicanas: la no apropiación de sus culturas y el reconocimiento en igualdad de sus capacidades para hacer una evaluación crítica de sus tradiciones culturales, para poder determinar ellas mismas cuáles son necesarias para preservar su identidad cultural.

Como se ha señalado, para las indígenas mexicanas la identidad de género y la cultural no son incompatibles, por el contrario, forman una simbiosis que les permite definir una sola identidad política como “mujeres indígenas”. Para Aimé Tapia el feminismo indígena no lo es por su condición indígena o autóctona, sino, precisamente, “por ser parte de un proceso de interpelación intercultural protagonizado por mujeres indígenas”<sup>411</sup>.

---

<sup>408</sup> *Ibidem*, p.56.

<sup>409</sup> Pérez de la Fuente, Oscar. “Feminismo y multiculturalismo. Una versión de Ariadna en el laberinto de las identidades”. En Consejo editorial colección “Cuadernos Bartolomé de las Casas”. *Perspectivas sobre feminismo y derecho* (2012): pp. 123-150, p.146.

<sup>410</sup> *Ídem*.

<sup>411</sup> Tapia González, Aimé. *Mujeres indígenas en la defensa de la tierra*. Madrid. Cátedra: 2018, p.175.

El análisis y valoración de las prácticas culturales en cuanto formas de opresión, así como la discusión en torno al empoderamiento y defensa de los derechos de las mujeres indígenas requiere de un diálogo intercultural en el que todas las voces estén en condiciones de igualdad, es decir, en una simetría de relaciones de poder. Es considerar que “las mujeres indígenas que forman parte de las luchas de resistencia no son solo víctimas, sino también actoras sociales que muestran la relevancia de las tareas necesarias para el sostenimiento de la vida, al mismo tiempo que se esfuerzan por colectivizarlas”<sup>412</sup>.

¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres? Depende desde dónde se teorice, para ello será necesario responder qué se entiende por multiculturalismo y por cultura. Lo innegable es que el multiculturalismo, en términos generales, ha visibilizado a las otras mujeres y sus otras realidades, rompiendo con la hegemonía del concepto ‘Mujer’.

---

<sup>412</sup> *Ibidem*, p.174.

## **CAPÍTULO IV**

### **Los derechos de las mujeres y los matrimonios forzados en México**



*“Tú mujer indígena. Nos mintieron.  
Siguen siendo el olvido y la muerte el único futuro que el de arriba ofrece.  
Tres cargas llevas y tres rebeldías naces.  
Cuando niña es tu horizonte la champa pobre, la mesa vacía,  
el altero de leña, el arroyo para la ropa y tristezas, el molino exprimiendo del maíz algo  
de vida para mal comer con los hermanos pequeños  
de los que eres madre sin que niña hayas podido ser.  
Cuando adolescente es de nuevo tu horizonte la champa,  
la mesa, la leña, el arroyo el molino, y tus hermanos pequeños  
son sustituidos por tus hijos propios.  
Cuando anciana eres, la edad debería ponerte apenas frente a la vida,  
y es por siempre tu horizonte la champa, la mesa, la leña, el arroyo, el molino.  
La enfermedad te llevará al único lugar  
que rompe el pobre horizonte que te apresa: la tumba”.*

*Yolanda, comandanta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional*<sup>413</sup>

En México la Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes establece como edad mínima para contraer matrimonio los 18 años; la Constitución mexicana establece el derecho a formar una familia y la legislación civil define el matrimonio como la unión libre de dos personas. Sin embargo, la realidad de las indígenas mexicanas dista mucho de lo que establece el marco jurídico nacional: hasta 2008 de los 13 millones de mujeres indígenas el 1.8% se había casado sin su consentimiento; el 2.3% inició su relación por algún motivo de violencia; el 0.8% denunció haber sido comprada y el 1.5% había sido robada sin su consentimiento<sup>414</sup>.

---

<sup>413</sup> Discurso “Tú, mujer indígena. Nos mintieron”, que presentó ante el Palacio Legislativo de San Lázaro.

Disponible en: [www.enlacezapatista.ezln.org.mx](http://www.enlacezapatista.ezln.org.mx)

Fecha de consulta: 18 de enero de 2018.

<sup>414</sup> Cifras obtenidas de la “Encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas” (ENSADEMI) del año 2008. Disponible en:

Dentro de la diversidad de culturas, costumbres y tradiciones de los pueblos indígenas en México existe una realidad que las mujeres indígenas viven en común: los matrimonios forzados. Desde el norte hasta el sur del país las indígenas mexicanas se enfrentan a diversas prácticas culturales en torno a la familia en las que, sin importar su voluntad, son obligadas a contraer matrimonio, la mayoría de las veces siendo apenas unas niñas o adolescentes.

Y es que la familia, el matrimonio y la maternidad han sido formas de organización social de gran valor para el patriarcado, pues a través de estos históricamente se ha logrado el control de las mujeres y de sus cuerpos, siendo además, las vías para la reproducción de las razas y de las culturas, es decir, una forma de preservación de las sociedades. Por esta razón y como se ha observado en el primer capítulo, las distintas teorías feministas han puesto especial atención en la situación de las mujeres dentro el hogar y la familia, reivindicando espacios más justos e igualitarios.

La juridificación de los derechos de las mujeres es resultado de las denuncias, reivindicaciones y teorías que los diversos movimientos feministas han hecho a lo largo de la historia, visibilizando las realidades que enfrentan las mujeres tanto en el espacio privado como en el público. Asimismo, la perspectiva feminista ha permitido la deconstrucción del modelo hegemónico desde el cual se construyeron el Derecho y los derechos, vindicando su transformación en herramientas que verdaderamente den respuesta a las problemáticas sociales. Y es, desde esta perspectiva, que ha sido posible una revisión crítica a las relaciones sociales, a las instituciones y, sobre todo, a la cultura.

En el caso de México, si bien es de reconocerse el desarrollo legislativo de los derechos de las mujeres, aún no es suficiente para transformar la realidad de las mexicanas. Existe, como se verá a lo largo del presente capítulo, tareas pendientes como es la homogenización de la legislación y la eliminación de disposiciones jurídicas



discriminatorias presentes en algunas legislaciones estatales o municipales, así como una legislación específica que prohíba los matrimonios forzados.

La hipótesis central de esta investigación es que los matrimonios son una forma de violencia contra las mujeres y, a su vez, son causa/consecuencia de la suma de los sistemas de opresión que sufren las indígenas mexicanas. Por ello que a lo largo de esta investigación se hayan estudiado los principales aspectos que se consideran fundamentales para la comprobación de la hipótesis y cumplimiento de los objetivos: el establecimiento de un marco conceptual sobre la violencia de género y los matrimonios forzados, así como su regulación en el marco jurídico internacional de los Sistemas Universal e Interamericano; las diversas formas de opresión a las que históricamente se han enfrentado los pueblos indígenas y cómo esto ha definido su doble identidad y sus propios procesos emancipatorios; la interseccionalidad que, derivada de la intersección varios sistemas de opresión, crea una forma única de discriminación como son los matrimonios forzados; y, finalmente, el aspecto cultural de estos y las tensiones que surgen entre la defensa de cultural y los derechos de las mujeres.

Por lo que, una vez llegado a este punto, es necesario un análisis legislativo que permita conocer el desarrollo normativo, los procesos feministas y el marco jurídico que regula en México a la familia y a los matrimonios –en particular los forzados- para complementar el diagnóstico y, a partir de ahí, poder determinar las responsabilidades, los retos y pendientes en relación con los matrimonios forzados y de esta forma garantizar a las mexicanas su derecho a elegir libremente su proyecto de vida.

Derivado de lo anterior, este cuarto y último capítulo tiene como objeto general el análisis legislativo de los derechos de las mujeres y de los matrimonios forzados en México, para lo cual, se ha estructurado en dos apartados: un primero dedicado a la evolución normativa de los derechos de las mujeres y, un segundo en el que se analizan tres aspectos del matrimonio en México, como cultura de la opresión, desde su regulación en el marco jurídico y, finalmente, los retos, obstáculos y pendientes que tiene el Estado mexicano para la erradicación de los matrimonios forzados.

## 1. Desarrollo legislativo de los derechos de las mujeres y del concepto de violencia de género en México<sup>415</sup>.

El movimiento feminista en México inicia formalmente a inicios del siglo XX, sin embargo, a lo largo de la historia mexicana existieron mujeres que desafiaron el *statu quo* de su época y lucharon por una mayor igualdad entre hombres y mujeres en un México que después de la conquista vio aumentada dicha desigualdad con la creación de las castas y razas<sup>416</sup>.

Un primer ejemplo de ello es la monja y escritora Sor Juana Inés de la Cruz<sup>417</sup>, considerada “la primera feminista de América, cuya obra da fe de cómo la potencia creadora en la mujer es capaz de vencer la hostilidad de cualquier sistema patriarcal”<sup>418</sup>. Sor Juana se ordenó como monja para poder dedicarse a los estudios en una época donde solo a los hombres les era permitido. Y es a través de su poesía hizo severas críticas al machismo y reivindicó el derecho de las mujeres a la educación. Esta reivindicación tuvo parcialmente éxito, pues si bien entre los años 1700 y 1810 se abrieron diversas escuelas para mujeres, la formación se centró en hacer mejores

---

<sup>415</sup> El siguiente apartado forma parte del artículo “Las invisibles: una revisión a los derechos de las mujeres a 100 años de la Constitución Política de 1917”, publicado por la autora en la revista Letras Jurídicas, número 24, en el año 2017. Disponible en:

<http://letrasjuridicas.cuci.udg.mx/index.php/letrasjuridicas/article/download/292/290>

Fecha de consulta: 1 de abril de 2019.

<sup>416</sup> Groening, E. *Mexico and its heritage*. Nueva York: Appleton-Century Company, 1928, p.623

<sup>417</sup> Sor Juana Inés de la Cruz (Nueva España 1648-1695) es la mayor figura de las letras hispanoamericana del siglo XVII. Una mujer intelectual que rompió con varias convenciones sociales, entre ellas el matrimonio, por la cual se ordenó como monja y así cumplir sus deseos de seguir estudiando. Para mayor profundidad en el tema, véase: Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o trampas de fe*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

<sup>418</sup> Dufort, Lucía. “El feminismo de Sor Juana Inés de la Cruz”. Proyecto fin de carrera, Stockholms Universitet, 2011, p. 3.

Disponible en: <https://www.academia.edu/10364145/feminismo>

Fecha de consulta 30 de octubre de 2017.

esposas y madres, o capacitándolas como artesanas y profesoras de primaria<sup>419</sup>. Es decir, una educación sexista basada en una serie de estereotipos de cómo debía ser una mujer.

En el México independentista resaltan los nombres de las célebres Josefa Ortiz de Domínguez y de Leona Vicario, quienes se unieron al movimiento de independencia, demostrando que las mujeres también tenían “deseos de gloria y de la libertad de la patria”<sup>420</sup>, como afirmó Vicario ante las críticas de los más conservadores. La Independencia trajo una visión más igualitaria para la sociedad mexicana, la primera referencia sobre esta fue en el artículo 24 de la Constitución de Apatzingán de 1814<sup>421</sup>, que si bien no hacía referencia expresa al género, diez años después, en 1824 con la república como forma de gobierno, se enfatizó en la imperiosa necesidad de eliminar la educación elitista y sustituirla por una educación para todos que no hiciera distinción por sexo, raza o clase económica. Sin embargo, el proceso de transición política complicó este desarrollo social y educativo.

El derecho a la educación de las mujeres quedó truncado hasta 1861, cuando por primera vez un presidente, Benito Juárez, hizo alusión a este derecho en su informe anual; aunque fue hasta 1869 que se abrió la primera escuela secundaria para niñas. A partir de entonces, las mujeres comenzaron a reivindicar su derecho a estudiar algo más que para profesoras, y pese a que el entonces presidente Porfirio Díaz no mostró interés ni apoyo en estas vindicaciones, para 1904 ya había tres doctoras ejerciendo la medicina.

---

<sup>419</sup> Macías, A. *Contra viento y marea: el movimiento feminista en México hasta 1940*. México: Colección libros del Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Autónoma de México, 2012, pp.18 y 19.

<sup>420</sup> Trujillo, E. *Leona Vicario: la mujer fuerte de la independencia de México*. México: Ediciones Xóchitl, 1945, p. 167.

<sup>421</sup> De la Torre Villar, E. *La Constitución de Apatzingán y los creadores del Estado mexicano*. México: Instituto de investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de México, 1964, p. 382.

Sin embargo, la resistencia para que las mujeres ejercieran otras profesiones, hasta ese entonces propias de los hombres, seguía siendo parte de la cultura mexicana. Por ejemplo, la primera mujer abogada, María Sandoval de Zarco, tuvo que limitarse al derecho civil, al considerarse inapropiado que ejerciera el derecho penal<sup>422</sup>. Con las mujeres estudiando e incursionando en el mercado laboral, comenzaron las primeras críticas al Derecho, específicamente al Código Civil de 1884, que resultaba absolutamente discriminador para la mujer, como apuntaba la feminista Hermila Galindo:

“La esposa no tiene ningún derecho en su casa. No puede participar en ninguna cuestión política ni tiene personalidad legal para establecer un contrato. No puede decidir nada sobre sus propiedades personales ni administrarlas; no está calificada legalmente para defenderse de la mala administración que haga su esposo de sus propiedades, ni siquiera en el caso en que él utilizara sus fondos con fines innobles y que ofendiera su sensibilidad. {Una esposa} no tiene ninguna autoridad sobre sus hijos ni tiene derecho a intervenir en su educación (...). Si es viuda, tiene que seguir los consejos de las personas a las que su esposo hubiera designado antes de su muerte, de lo contrario podría perder los derechos sobre sus hijos”<sup>423</sup>.

Los derechos de las mujeres se definían en un contexto social en el que se exigía la educación, las reformas al Código Civil de 1884 y, las más radicales, al derecho de una moral igual para todos. Esta última reivindicación consistía en el derecho al divorcio, al control de la natalidad, a la regulación de la prostitución que en ese entonces alcanzaba cifras altísimas y se convertía en un problema social.

---

<sup>422</sup> Macías, A. *Contra viento y marea: el movimiento feminista en México hasta 1940*, Op. cit., p. 32.

<sup>423</sup> Galindo, Hermila. *Estudio de la señorita Hermila Galindo con motivo de los temas que han de absolverse en el segundo congreso feminista de Yucatán*. México: publicación del Gobierno Constitucionalista, 1916, p.14.

### **1.1 Soldadas y soldaderas: antecedentes del movimiento feminista en México.**

La Revolución mexicana marca un gran hito en la historia de México, reafirmando muchos valores adquiridos en la independencia y reconstruyendo el modelo de Estado, de Derecho y de derechos que se buscaba para México. Esta etapa marcó profundamente a los mexicanos, y también a las mexicanas, quienes construyeron nuevas vindicaciones y fortalecieron en los años posrevolucionarios al movimiento feminista.

Todas las mujeres, sin importar la clase, estuvieron involucradas en la revolución, pero fueron dos principales roles los que se adquirieron y que definen mucho la división que existía entre las feministas. Cabe señalar que, como en toda la historia, la participación de estas mujeres en la revolución ha sido invisibilizada como reflejo de esa tendencia patriarcal de contar la historia de forma masculinizada.

Como se señala anteriormente, las mujeres tuvieron dos papeles principales: soldaderas –o adelitas- y soldadas. Las primeras, las soldaderas, como señala Julio Guerrero, eran mujeres que acompañaban al hombre en sus correrías militares. Su labor era meramente servicial, con una actitud de “abnegación incondicional hacia el esposo o amante”<sup>424</sup>. Estas mujeres cumplían con el estereotipo de la mujer incondicional y cuidadora.

Las segundas, las soldadas, fueron por el contrario mujeres activas en la lucha, algunas distinguiéndose a grado tal que recibieron nombramientos oficiales, como el de la famosa “coronela”, Amelia Robles Ávila, quien se unió como soldada al ejército revolucionario de Zapata cuando tenía 20 años, ascendiendo en diversas posiciones hasta obtener el grado de coronel. Estas, como señala Casasola, necesitaron masculinizarse por completo para demostrar que eran uno más, un soldado<sup>425</sup>. Las

---

<sup>424</sup> Guerrero, J. *La génesis del crimen en México*. México: Liberia de la Vda. De Charles Bouret, p. 1901.

soldadas tuvieron que romper con toda la imagen que se tenía construida de la mujer, pues solo de esta forma podían ser aceptadas en la batalla. Nuevamente, su rol se definía según los estereotipos de la mujer, aunque en este caso se tratase de su anulación en lo femenino para asemejarse a lo masculino.

Las mujeres comenzaron a reunirse y a unir sus reivindicaciones, en un intento frustrado de hacer un movimiento feminista articulado, pero la religión causó una división importante entre estas. La revolución fortaleció el movimiento anticlerical, en el que muchas mujeres llegaron a participar, como Hermila Galindo, quien estaba muy clara del sometimiento que hacía la iglesia católica hacia las mujeres y de la resistencia de esta con los movimientos feministas.

Galindo era una mujer muy cercana al entonces presidente Carranza, por lo que sus ideas anticlericales fueron clave para que en la Constitución de 1917 se buscara reducir la influencia del clero. Asimismo, lo persuadió para que emitiera un Decreto que permitiera el divorcio en México en 1915 y para que revisara el Código Civil a fin de conseguir una mayor igualdad entre hombres y mujeres, logrando que Carranza publicara en 1917 una Ley de Relaciones Familiares<sup>426</sup> que perseguía dicha finalidad.

Galindo también fue una de las precursoras del voto y participó como candidata para integrar la Cámara de Diputados, pues la Constitución de 1917, en su artículo 35, no prohibía a las mujeres el votar o ser votadas. Sin embargo, la Ley Electoral del 1918 sí circunscribía el voto solo a los hombres, por lo que no pudo distinguir ninguno de sus propósitos. Como se verá más adelante, esta no fue la única intención de conseguir el derecho al voto, pues el movimiento feminista que se intensifica entre los años 20 y 30 logra definir una unanimidad respecto del derecho al sufragio de las mujeres.

En 1934, el Partido Nacional Revolucionario (PNR), partido antecesor del Partido Revolucionario Institucional (PRI), comenzaba a poner en su agenda la necesidad de

---

<sup>425</sup> Casasola. *Historia gráfica de la Revolución mexicana*. Volumen 2. México: Trillas, 1973, p.720.

<sup>426</sup> Macías, A. *Contra viento y marea: el movimiento feminista en México hasta 1940*, Op. cit., p. 55.

incorporar a las mujeres en la vida política, el periódico Excélsior lo publicó como el primer paso para incorporar a las mujeres en la vida pública después de la Revolución, señalando:

“(...) con el tiempo, una vez que las mujeres de México estén debidamente preparadas para su gestión social y educativa para intervenir en la política del país, se estudiará la conveniencia de comenzarle a conceder los derechos políticos que al hombre le otorga la Carta Magna. Es decir que dentro de algunos años la mujer mexicana podrá votar y ser votada para los puestos de elección popular. Se cree que el primer derecho político que se concederá a la mujer es que pueda formar parte de los ayuntamientos del país, con el objeto de que en los municipios desarrolle una labor benéfica para la colectividad. Luego de este paso, nos dijeron nuestros informantes, la mujer estará debidamente preparada para poder ingresar a las cámaras de diputados locales y al Congreso de la Unión”<sup>427</sup>.

Anna Macías hace una reflexión del porqué fue hasta 1954 que las mexicanas pudieron votar, señalando como posible causa la predisposición que existía en cuanto a que la intención de voto de las mujeres era para la derecha. Recuerda la división entre las feministas católicas y las anticlericales, y la fuerza que las primeras tuvieron para frenar la destrucción de iglesias y el exilio de autoridades eclesiásticas<sup>428</sup>. En 1946 México reconoció a las mujeres el derecho al sufragio, y en 1954 las mujeres votan por primera vez en las elecciones para el Congreso, y en 1958 se les otorga plenamente los derechos políticos<sup>429</sup>.

La particularidad con la que se inician los movimientos feministas en México en la época revolucionaria es fundamental para comprender el resultado de la Constitución

---

<sup>427</sup> Periódico Excélsior, publicado el 16 de septiembre de 1934, p.1.

<sup>428</sup> Macías, A. *Contra viento y marea: el movimiento feminista en México hasta 1940*, Op. cit., pp. 175-182.

<sup>429</sup> Morton. “Women Suffrage in Mexico”, p. 57. En Macías, A. Macías, A. *Contra viento y marea: el movimiento feminista en México hasta 1940*, Op. cit., p.181.

de 1917 y el desarrollo jurídico que a partir de ahí se ha dado. La Independencia y la Revolución establecieron una nueva cosmovisión y una nueva forma de entender la justicia y la igualdad.

Asimismo, y de modo contradictorio, en esa etapa se reforzaron el machismo mexicano y los estereotipos que han causado tanto daño en el desarrollo de los derechos de las mujeres. Las mujeres son las invisibles en la historia y en el Derecho, pero en esta etapa de México lo son más que nunca, y son ellas, soldadas o soldaderas, las copartícipes de la creación de la Constitución. Aunque, nuevamente o como contradicción, no figuren en ella.

## **1.2 El movimiento feminista en los años 60 y la juridificación de la violencia de género.**

Después de la Revolución mexicana las mujeres volvieron a ser marginadas de la vida pública y confinadas al matrimonio y a la maternidad. Sin embargo, a partir del movimiento estudiantil de 1968 y de la matanza estudiantil del 2 de octubre en Tlatelolco, se produjo en la sociedad mexicana y en las mujeres un sentimiento de rebeldía y un compromiso político con los más vulnerables. Por lo que las mujeres mexicanas comenzaron a seguir la dinámica de los movimientos feministas internacionales<sup>430</sup> y crearon grupos y redes feministas para la acción política y concientización sobre sus derechos. Un primer tema, legado del feminismo radical de la época, fue el relativo a la libertad sexual y a la despenalización del aborto. De hecho, en los años 70 las feministas mexicanas lograron una importante modificación por parte de la Secretaría de Educación a diversos contenidos sexistas en los libros de educación gratuita.

---

<sup>430</sup> Serrat, E. "El feminismo mexicano de cara al siglo XXI". *El Cotidiano*, número 16 abril-marzo (2000): ISSN0186-1840.



Para Marta Lamas esta etapa del feminismo mexicano se caracteriza por “la conjunción del pensamiento mujerista con una política arraigada en la identidad, y dejó fuera cuestiones relevantes como la integración del discurso crítico cultural”<sup>431</sup>. El movimiento feminista, para la autora, no logró “traducir sus propuestas al lenguajes de las transacciones políticas, ni volvió comprensible su discurso en otros sectores”<sup>432</sup>. En este sentido, es importante señalar que este movimiento estaba integrado mayoritariamente por mujeres de clase media, con un alto nivel educativo y con una trayectoria política de izquierda.

El movimiento feminista mexicano, reducido a pequeños grupos integrados por mujeres burguesas de izquierdas, cerró su primera etapa a finales de los años 70 ante la intensificación de los conflictos internos. En 1980 se creó el Primer Encuentro Nacional de Mujeres, el cual no sólo concentró por primera vez una gran cantidad de mujeres, sino que éstas pertenecían y se organizaban en sindicatos, agrupaciones vecinales y rurales. La presencia de tantas mujeres de tan distintas clases sociales fue clave para el desarrollo de los movimientos de mujeres.

Es en los años 90 cuando en el movimiento feminista “se inserta en la dinámica nacional vía el ejercicio ciudadano de sus militantes y de sus exigencias de participación en la formulación de las políticas públicas”<sup>433</sup>. Esta etapa se caracterizó por la proliferación de organizaciones no gubernamentales que centraban su trabajo en temas relativos a la pobreza o educación, por lo que se creó una nueva forma de trabajo denominada “feminismo popular” que favoreció al crecimiento de un movimiento amplio de mujeres.

Asimismo, entre la década de los 80 y de los 90, las feministas mexicanas centraron su atención en temas como la despenalización del aborto, la libre decisión sobre el

---

<sup>431</sup> Lamas, Marta. “Fragmento de una autocrítica”. En *Feminismo en México. Revisión histórica-crítica del siglo que termina*, coordinado por Griselda Castañeda Gutiérrez, 71-79. México: Pueg, 2002, p. 71.

<sup>432</sup> *Ibidem*, p. 72.

<sup>433</sup> *Ibidem*, p. 73.

número y espaciamento de hijos, en la denuncia de situaciones de administración de anticonceptivos sin consentimiento informado, y en reformar la legislación penal, principalmente en lo relativo a la violencia sexual, donde lograron la tipificación e incremento de penas para los violadores.

Por otra parte, los partidos políticos comenzaron a dar espacio dentro de las agendas políticas a los temas feministas, lo que significó un mayor espacio para el desarrollo institucional de los derechos de las mujeres. La década de los 90, como bien apunta Eli Bartra, se caracteriza por un proceso de institucionalización del feminismo guiado por la agenda internacional <sup>434</sup>, en el que se logró aumentar la visibilidad de las organizaciones feministas, así como el poder articularse con instituciones académicas y tener una mayor presencia en los espacios gubernamentales<sup>435</sup>.

La violencia contra las mujeres y sus diversas manifestaciones comienza a formar parte de las primeras preocupaciones del feminismo mexicano, pues en 1994 comienzan una serie de brutales asesinatos hacia las mujeres de Ciudad Juárez, Chihuahua. Esta realidad hizo inminente que en ese mismo año se incorporara el concepto de feminicidio que, como se ha señalado, fue introducido al castellano por la feminista Marce Lagarde, y quien señala que el feminicidio es “una fractura del Estado de derecho que favorece la impunidad”.

Explica, además, que los feminicidios son un crimen de Estado pues a este le corresponde la prevención, tratamiento y protección de los derechos de las mujeres y contra la violencia de género; por lo que la ausencia de sanciones penales, y, por lo tanto, la impunidad con la que permiten actuar a los feminicidas, hace del Estado un corresponsable de los feminicidios<sup>436</sup>. Elena Laporta señala que, si bien todos los

---

<sup>434</sup> Bartra, Eli. “El movimiento feminista en México y su vínculo con la academia”. *La ventana*, número 10 (1999): 214-234.

<sup>435</sup> Cardaci, Dora. “Visibilidad y protagonismo de las redes y ONG”. En Griselda Gutiérrez Castañeda, *Op cit.*, 83-95, p.95.

<sup>436</sup> Atencio, Graciela. “Feminicidio-Femicidio: un paradigma para el análisis de la violencia de género”. *Feminicidio.net*. Disponible en:

informes sobre los homicidios a mujeres ocurridos en Ciudad Juárez se denominaban como feminicidio, el Estado mexicano no recurría a este término pues en la legislación penal mexicana, Federal o de los Estados, no era considerado como un tipo penal<sup>437</sup>.

Posteriormente, en 1998 México ratifica la Convención interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer; y en 2007 publica la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia. Esta Ley Federal es la primera en recoger jurídicamente la expresión “violencia femincida”, definiéndola en su artículo 21, como:

“Violencia feminicida es la forma extrema de violencia de género contra las mujeres, producto de la violación de sus derechos humanos, en los ámbitos público y privado, conformada por el conjunto de conductas misóginas que pueden conllevar impunidad social y del Estado y puede culminar en homicidio y otras formas de muerte violenta de mujeres”.

Asimismo, el apartado IV del artículo 5 de la Ley establece que se considera como violencia contra las mujeres: “cualquier acción u omisión, basada en su género, que les cause daño o sufrimiento psicológico, físico, patrimonial, económico, sexual o la muerte tanto en el ámbito privado como en el público”. Y considera como tipos de violencia la psicológica, la violencia física, la patrimonial, la económica, la sexual y cualquiera otra forma análoga.

---

<http://www.infogenero.net/documentos/FEMINICIDIOfeminicidioparadigma%20para%20su%20analisis-Graciela%20Atencio.pdf>

Fecha de consulta: 29/agosto/2017.

<sup>437</sup> Laporta, Elena. “La tipificación del feminicidio en México”. *Feminicidio.net*. Disponible en:

<http://www.feminicidio.net/articulo/la-tipificación-del-feminicidio-en-méxico>

Fecha de consulta: 29/ agosto/2017.

A mediados del año 2017, se presentó un paquete de reformas tanto a esta Ley, como a diversas leyes electorales, para que se reconozca, entre otros, la violencia política en razón de género, como:

“Todas aquellas acciones y omisiones, incluida la tolerancia –cometidas por una o varias personas, por sí o a través de terceros- que, basadas en elementos de género y dadas en el marco del ejercicio de los derechos políticos electorales, tienen por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce y/o ejercicio de los derechos políticos o de las prerrogativas inherentes a un cargo público de la víctima”.

Cabe señalar que, de acuerdo con la información publicada en la Gaceta Parlamentaria del Congreso de la Unión<sup>438</sup>, el estatus de dicha iniciativa aún se encuentra como “pendiente”. Las reformas realizadas en junio de 2017 a esta Ley se han basado en las que se estable la necesidad de crear refugios para víctimas. Otro aspecto relevante en la lucha de las feministas mexicanas es la participación de las mujeres en la esfera política, quienes lograron el establecimiento de cuotas de paridad dentro de los partidos políticos, que cabe señalar, no ha sido hasta hace un par de años que la paridad de género es constitucionalmente obligatoria. Por otra parte, dicha paridad se aplica únicamente para el poder legislativo, por lo que ni el poder judicial ni la administración pública a cargo del poder ejecutivo tienen la obligación jurídica de incorporar un mínimo de mujeres.

La experiencia personal de las mujeres mexicanas ha dado cuenta de una realidad generalizada de discriminación y desigualdad que se hace más profunda cuando se suman factores como pobreza, etnia y ruralidad. El caso de las mujeres indígenas es más preocupante, pues apenas se ha logrado debatir sobre sus derechos; como son los derechos políticos-electorales, que cobró relevancia cuando a la indígena Eufrosina

---

<sup>438</sup> Las reformas están disponibles en:

<http://gaceta.diputados.gob.mx/Gaceta/63/2017/mar/20170314-VIII.html#Iniciativa1>

Fecha de consulta: 1/septiembre/2017

Cruz se le prohibió asumir el cargo de alcalde, por el que había sido electa, por atentar contra los usos y costumbres de su comunidad indígena.

La lucha por el reconocimiento y protección de los derechos de las mujeres se ha dado más en la esfera jurídica de las leyes secundarias que en la constitución mexicana. Sin embargo, la historia también ha demostrado que estas leyes no siempre han sido beneficiosas, sino todo lo contrario. Aunado a que cuando los sectores más conservadores y reaccionarios han tenido que ir en contra de las reivindicaciones feministas que consideran más radicales, no han dudado en acudir a reformar las constituciones de los Estados, como sucedió –y sucede, pues el tema sigue vigente–, con la despenalización del aborto.

### **1.3 Los derechos de la mujer en el sistema jurídico mexicano.**

La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, desde su promulgación en 1917, cuenta con más de 600 reformas. Entre ellas, algunas pocas relativas a los derechos de las mujeres, ya sea con el reconocimiento de derechos, o bien, con la modificación de un lenguaje más inclusivo. Sin embargo, y como se ha señalado, el desarrollo jurídico de estos derechos se ha dado en el marco de las leyes secundarias, entre las que destacan: Ley General para la Igualdad entre Hombres y Mujeres; la señalada Ley General de Acceso a las Mujeres a una Vida Libre de Violencia; la Ley del Instituto Nacional de las Mujeres; la Ley de General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes; las reformas en materia penal que, entre otras, tipifican el feminicidio; las Normas Oficiales Mexicanas sobre Violación Familiar, Sexual y Contra las Mujeres: para la prevención, diagnóstico, tratamiento, control y vigilancia epidemiológica del cáncer de mama; y para la igualdad laboral entre hombres y mujeres; así como la incorporación de la perspectiva de género a la Ley Federal de Presupuestos y Responsabilidad hacendaria y a la Ley de Planeación; y las reformas en materia política-electoral para la paridad de género, entre otras.

Ahora bien, por lo que respecta a la Constitución mexicana la mayoría de las modificaciones no han sido sustanciales y las reformas se han enfocado, sin ser algo menor, en la modificación a un lenguaje más inclusivo. Entre otros, destacan los artículos 11,15 y 24, en los que se reconocían los derechos de “todo hombre” y, entre 2011 y 2016, fueron reformados a “toda persona”.

Algunas otras modificaciones han sido más de fondo, como lo es el artículo primero, el cual ha sufrido tres reformas desde su promulgación en 1917, una en el año 2001, otra en el 2006 y finalmente en el año 2011. La primera reforma estableció la prohibición de discriminación por motivos de sexo y estado civil. Asimismo, en la reforma del año 2011 se incorporó la prohibición de discriminación por razones de preferencia sexual y se reformó la redacción a un lenguaje no sexista.

El artículo segundo constitucional también ha sufrido tres reformas en los años 2001, 2015 y 2016. Este artículo que originalmente prohibía la esclavitud, en el año 2001 se reformó para reconocer la composición pluricultural en México y estableció en sus apartados II) y III), respectivamente, como límite a la organización política y social de los pueblos la dignidad e integridad de las mujeres; así como la obligación para garantizar la participación de estas condiciones de equidad frente a los varones al elegir a sus autoridades.

En el apartado B) de la reforma de 2001, se estableció la obligación de propiciar la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo, mediante el apoyo a los proyectos productivos, la protección de la salud, el otorgamiento de estímulos para favorecer su educación y la participación en la toma de decisiones de la vida comunitaria.

En el año 2015, el artículo segundo se reformó para adherir la obligación de garantizar que las mujeres y hombres indígenas disfrutaran y ejercieran su derecho de votar y ser votados en condiciones de igualdad, así como acceder y desempeñar cargos públicos y de elección popular. Finalmente, se estableció la prohibición de que en ningún caso las

prácticas comunitarias podrían limitar los derechos políticos en la elección de sus autoridades municipales.

Por lo que respecta al artículo tercero, que ha sido uno de los más reformados en la historia de la Constitución (1934, 1946, 1980, 1992, 1993, 2002, 2011, 2012, 2013 y 2016), en la reforma de 1946 se estableció como objetivo la mejora a la convivencia humana, evitando, entre otros, los privilegios por sexo. De igual forma se modificó la redacción a un lenguaje de género.

El artículo cuarto constitucional ha sufrido también numerosas reformas (1974, 1980, 1983, 1992, 1999, 2001, 2009, 2011, 2012 y 2014), en un inicio establecía el derecho al ejercicio profesional, pero en 1974 se modificó para reconocer en él el derecho a la igualdad entre hombres y mujeres, así como el derecho a elegir libremente el número de hijos que se desea tener.

El artículo 30 que regula la adquisición de la calidad de mexicano, se reformó cuatro veces (1934, 1969, 1974 y 1997), en la primera reforma establecía que la mujer extranjera que contrajera matrimonio con un mexicano y que tuviera su domicilio dentro del territorio nacional tendría derecho a adquirir la calidad de mexicano. En la tercera reforma del año 1974, se modificó e incorporó al artículo al varón extranjero.

El artículo 34 que establece las condiciones para la ciudadanía se ha reformado en dos ocasiones, en 1953 y en 1969. En su versión original, el artículo establecía una edad mínima para la ciudadanía de 18 años a los solteros y 21 a los casados. La reforma 1953 modificó el texto e incorporó “los varones y mujeres”, y en 1969 se quitó la diferencia de edad por estado civil.

Finalmente, el artículo 41 que también ha sido varias veces reformado (1977, 1990, 1993, 1994, 1996, 2007, 2015 y 2016) en un principio establecía que la soberanía se ejerce a través de los Poderes de la Unión, para reformarse en 1977 y regular a los partidos políticos, y en la reforma de 2014, se establece la necesidad de garantizar en

estos la paridad entre géneros. Cabe señalar, que los sistemas de cuotas por género están presentes en la legislación secundaria, en este caso el Código federal de instituciones y procedimientos electorales, desde 1993/ Primero como una recomendación para promover la mayor participación política de las mujeres; y, posteriormente en el año 2002, como una norma obligatoria. Asimismo, los porcentajes han ido modificándose, de modo que se ha aumentado e igualado el porcentaje de participación entre hombres y mujeres para la integración de poder legislativo.

Ahora bien, a partir del año 2011, con la reforma constitucional de derechos humanos, comenzó un debate sobre la jerarquía entre los tratados internacionales y la Constitución, pues conforme a esta reforma, el artículo primero señala que, “las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales de la materia favoreciendo todo el tiempo a las personas la protección más amplia”. Y, por otra, con la reforma del año 2016, el artículo 133, establece que:

“Esta Constitución, las leyes del Congreso de la Unión que emanen de ella y todos los tratados que estén de acuerdo con la misma, celebrados y que se celebren por el presidente de la República, con aprobación del Senado, serán Ley Suprema de toda la Unión. Los jueces de cada entidad federativa se arreglarán a dicha Constitución, leyes y tratados, a pesar de las disposiciones contrario que pueda haber en las Constituciones o leyes de las entidades federativas”.

Inicialmente, la SCJN reconoció el rango supra legal pero infra constitucional de los tratados en materia de derechos humanos; empero, derivado de la contradicción de tesis 293/2011, en septiembre de 2013 resolvió que las normas de derechos humanos, independientemente de su fuente, no se relacionan en términos jerárquicos, entendiendo que cuando en la Constitución haya una restricción expresa al ejercicio de los derechos humanos, se deberá atender a los que indica la norma constitucional. Asimismo, señaló que la jurisprudencia emitida por la Corte interamericana es



vinculante para los jueces mexicanos, siempre que dicho precedente favorezca en mayor medida a la persona.

Los tratados internacionales que México ha ratificado en materia de derechos de las mujeres son: la Convención Nacional sobre la Nacionalidad de la Mujer de 1933, ratificada en 1936; la Convención Internacional Relativa a la Represión de la Trata de Mujeres Mayores de Edad de 1933, que entró en vigor hasta 1938; en 1947 ratificó el Protocolo que Modifica el Convenio para la Represión para la Trata de Mujeres y Niños, que fue sustituido por el Convenio para la Represión de la Trata de Personas y de la Explotación de la Prostitución Ajena de 1950; sin embargo, el primero continúa rigiendo en las relaciones de México con los Estados que no sean parte del segundo Convenio.

Asimismo, entró en vigor en 1954 la Convención Interamericana sobre Concesión de los Derechos Civiles de la Mujer de 1948; la Convención sobre los Derechos Políticos de la Mujer de 1953, ratificada hasta 1981; la Convención sobre la Nacionalidad de la Mujer Casada de 1957, ratificada en 1979; la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer de 1979, que entró en vigor en 1981. Sobre esta última, cabe resaltar la reserva que hizo México, estableciendo que:

“se deberá entender que las disposiciones de esta Convención que correspondan esencialmente con lo previsto por la legislación mexicana se aplicarán en la República, conforme a las modalidades y procedimientos prescritos por esta legislación y que el otorgamiento de prestaciones materiales que pudiesen resultar de la Convención, se harán en la medida que lo permitan los recursos con los que cuenten los Estados Unidos Mexicanos”.

Esto resulta importante pues la falta de recursos ha sido una justificación recurrente del Estado mexicano para el incumplimiento en sus obligaciones de protección y defensa de los derechos de las mujeres. En el año 2002 firmó el Protocolo Facultativo de dicha Convención. Finalmente, en 1932 entró en vigor la Convención Internacional para la Represión de la Trata de Mujeres y Menores de 1921; y la Convención Interamericana

para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer de 1994, ratificada en 1998. Esta última, como se ha señalado anteriormente, es la primera Convención en materia específicamente sobre violencia contra las mujeres.

Por otra parte, México, además de la legislación y adhesión a los tratados internacionales antes señalados, cuenta con diversos programas e instituciones para la protección de los derechos de las mujeres; entre ellos destacan el Instituto nacional –y los respectivos estatales- de la mujer (INMUJERES) del año 2001, y que tiene como antecedente la Coordinación General de la Comisión Nacional de la Mujer de 1998; la Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres (CONAVIM) de 2009, que sustituyó la Comisión para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres en Ciudad Juárez de 2004; y, por parte de asociaciones no gubernamentales, el Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio, constituido por 36 organizaciones de derechos humanos y de mujeres en 20 estados de la República, entre otros.

Asimismo, derivado de la Ley general de Acceso a una Vida Libre de Violencia se creó la Alerta de violencia de género contra las mujeres (AVGM), cuya regulación se encuentra en el Reglamento de dicha Ley. De acuerdo con su portal de internet, se trata de un conjunto de acciones gubernamentales de emergencia para enfrentar y erradicar la violencia feminicida y/o la existencia de un agravio comparado que impida el ejercicio pleno de los derechos de las mujeres. Hasta la fecha, se han declarado Alertas en: Estado de México y Morelos en 2015; Michoacán, Chipas, Veracruz y Nuevo León en 2016; Sinaloa, Colima, San Luis Potosí, Guerrero, Quintana Roo y Nayarit en 2017<sup>439</sup>.

Ahora bien, si bien es cierto –y como se ha podido observar-, México cuenta con un gran desarrollo legislativo y de adhesión a instrumentos internacionales, así como un gran desarrollo institucional, principalmente a nivel federal. Sin embargo, esto no ha

---

<sup>439</sup> Información disponible en:

<https://www.gob.mx/inmujeres/acciones-y-programas/alerta-de-violencia-de-genero-contra-las-mujeres-80739>

sido suficiente para transformar la realidad mexicana, principalmente porque no existe una armonización adecuada entre las diversas legislaciones de los Estados y, como señala el Comité de la CEDAW, esto: “da a lugar a disposiciones discriminatorias contra las mujeres o a definiciones y sanciones distintas en relación, entre otras cosas, con la violación, el aborto, las desapariciones forzosas, la trata de personas, las lesiones y el homicidio llamado ‘de honor’, así como sobre el adulterio”<sup>440</sup>.

Un ejemplo de lo anterior es lo que sucede con el artículo 45 de Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes de 2014, que establece: “las leyes federales y de las entidades federativas, en el ámbito de sus respectivas competencias, establecerán como edad mínima para contraer los matrimonio los 18 años”, como una medida para prevenir los matrimonios infantiles. Sin embargo, pese a este mandato solo 26 Estados han reformado sus Códigos Civiles para elevar la edad mínima para casarse y 6 Estados aún siguen otorgando dispensas o establecen una edad entre 14 y 16 años<sup>441</sup>.

Ante esto, Save The Children, quien tiene una campaña en México denominada “Niñas no esposas”, ha presentado un *Amicus Curiae* para demostrar que, de acuerdo con los párrafos 7 y 9, de la Observación General 31 y 18 adoptada en conjunto entre el Comité de la CEDAW y el Comité de los Derechos del Niño de Naciones Unidas, el matrimonio infantil o forzado es una práctica nociva y perjudicial que afecta los derechos de los menores, principalmente a las mujeres, pues según cifras de Save The Children, en México actualmente hay 6.8 millones de mujeres que se unieron conyugalmente antes de los 18 años de edad<sup>442</sup>.

---

<sup>440</sup> Observaciones finales de la CEDAW, de fecha 7 de agosto del 2012, párrafo 13, p.4.

<sup>441</sup> Disponible en: <https://www.savethechildren.mx/que-hacemos/matrimonioinfantil>

Fecha de consulta: 3 de noviembre de 2017.

<sup>442</sup> Véase:

[https://www.savethechildren.mx/sci-mx/media/Banner\\_hero/AMICUS-FINAL-VERSION-WEB.PDF](https://www.savethechildren.mx/sci-mx/media/Banner_hero/AMICUS-FINAL-VERSION-WEB.PDF)

Fecha de consulta: 7 de noviembre de 2017.

Lo anterior demuestra que, junto con la falta de acción legal por parte de los Estados para garantizar y proteger los derechos de las mujeres, la cultura machista que permea en las sociedad mexicana representa un obstáculo para la igualdad entre hombres y mujeres; pues como afirma Anna Macías “en general, los mexicanos ven a las mujeres como las otras, no como sus iguales”<sup>443</sup>. En este sentido, es cierto la protección desde el Derecho es fundamental, pero la transformación social solo se dará a través de la conciencia colectiva y de la construcción de una nueva moral que solo es posible desde el feminismo.

## **2. El matrimonio: cultura de la opresión de las mujeres en México.**

Es sumamente relevante que muchas de las prácticas culturales de subordinación y opresión hacia las mujeres se den a través de instituciones como el matrimonio y la familia. En el Informe de la Relatora Especial sobre la Violencia contra la Mujer, sus Causas y Consecuencias, se reconoce que en todo el mundo existen prácticas dentro de la familia que entrañan violencia contra la mujer<sup>444</sup>. Es por ello que a lo largo de la historia los feminismos hayan considerado al matrimonio y a la familia una fuente de dominación para las mujeres.

Las diversas teorías feministas visibilizaron la forma en la que el Derecho ha institucionalizado la subordinación de las mujeres hacia los hombres en las instituciones de familia. Por eso que, como se ha observado en capítulos anteriores, los primeros textos reivindicativos sobre los derechos de las mujeres en el Sistema Universal se centraran en la situación de la mujer en el matrimonio y la familia, vindicando espacios más igualitarios y justos.

---

<sup>443</sup> Macías, A. *Contra viento y marea*. Op. cit. p. 189.

<sup>444</sup> Informe de la Relatora Especial sobre la Violencia Contra la Mujer, sus Causas y Consecuencias, E/CN.4/2002/83 del 31 de enero de 2002, p. 7.

Y es que el sistema patriarcal ha mitificado el papel de la mujer dentro del matrimonio y la familia a través de los estereotipos de género. Esta ha sido una de las formas de control más efectiva sobre las mujeres, puesto que, aún en las sociedades más igualitarias son las mujeres las principales responsables de los cuidados, de las labores del hogar y de la transmisión de estos valores familiares; lo cual ha sido posible a través de una doble estrategia del sistema patriarcal: el patriarcado por consentimiento y el patriarcado por coerción<sup>445</sup>.

El primero, común en las sociedades modernas en las que se reconoce la igualdad formal, mediante la cultura y los medios de comunicación difunde los estereotipos del papel de la mujer en la familia que, dado su nivel de interiorización, estas lo asumen y reproducen 'libremente'. El segundo, el patriarcado por coerción, se institucionaliza a través del Derecho y de las normas sociales de conducta que obligan a las mujeres a casarse, a la heterosexualidad, a la maternidad y a permanecer en el espacio íntimo, y que el incumplimiento de estas normas genera graves consecuencias para las mujeres.

Esta es una realidad que comparten las indígenas mexicanas, aunque ellas que han quedado en el medio del cruce entre el patriarcado ancestral y el colonizador, son especialmente vulnerables a sufrir discriminación, desigualdad y violencia dentro del hogar. La experiencia de opresión se agudiza frente a algunas tradiciones culturales y a un derecho consuetudinario que anula su autonomía y les priva de un derecho tan fundamental como es el poder decidir sobre su proyecto de vida y ser capaces de elegir cuándo y con quién quieren casarse.

Lo anterior en contradicción con lo dispuesto por la legislación civil mexicana, los diversos instrumentos jurídicos internacionales de los que México forma parte y de la misma Ley Revolucionaria de Mujeres, en donde se reconoce el derecho que tienen hombres y mujeres a contraer matrimonio libremente y a la igualdad de derechos dentro de este.

---

<sup>445</sup> Puleo, Alicia. "El patriarcado: ¿una organización social superada?". *Temas para el debate*, número 133 (2005): pp.39-42.

Pese a este reconocimiento del sistema jurídico nacional e internacional del derecho de las mujeres a elegir libremente a su pareja y que, como se verá más adelante, es también reconocido en la mayoría de las legislaciones estatales y federales en materia de pueblos indígenas, los matrimonios forzados siguen siendo una problemática recurrente en el que la ley resulta insuficiente para hacerles frente.

En este sentido, resulta oportuno recordar lo que en su momento Engels<sup>446</sup> afirmaba sobre que, aun cuando las legislaciones más modernas establecían la libertad contractual y la igualdad de derechos entre hombres y mujeres como requisitos para la validez del matrimonio, a la legislación y al jurista, dadas las formas en las que la ley daba por satisfecho el consentimiento, se les escapaba lo que sucedía en la “vida real” y tras las “bambalinas jurídicas”.

El principal problema con el consentimiento es que “el parámetro de medida es un individuo autónomo, independiente, racional, que está por encima de condicionantes de clase, género y raza”<sup>447</sup>, una construcción de sujeto –en masculino- muy alejada del sujeto –en femenino- que sufre los matrimonios forzados. La discriminación estructural a la que se enfrentan las indígenas mexicanas les resta autonomía y libertad, condiciones imprescindibles para ejercer el libre consentimiento.

La autonomía, en su concepción kantiana, se define en dos aspectos: primero, la independencia de la voluntad pese a los factores externos, es decir, la libre elección; y segundo, que estas elecciones requieren de racionalidad<sup>448</sup>. Para Silvina Álvarez en esta definición Kant no toma en cuenta la necesidad de que existan opciones diversas

---

<sup>446</sup> Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Cuarta edición. España: Ediciones Público, 2010, p. 103 y 104.

<sup>447</sup> Igareda González, Noelia. "Debates sobre la autonomía y el consentimiento en los matrimonios forzados". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* [Online], Volumen 47(23 abril 2013): 203-219, p. 207.

Disponible en: <http://revistaseug.ugr.es/index.php/acfs/article/view/2164/2308>

Fecha de consulta: 20 de noviembre de 2018.

<sup>448</sup> Álvarez, Silvina. “La autonomía personal y la perspectiva comunitarista”. *ISEGORIA*, número 21 (1999): 69-99, p.69.

o la coherencia con el plan de vida, requisitos que considera, junto con otros autores, fundamentales para la autonomía.

La autora destaca el requisito de opciones suficientes que hace referencia a las oportunidades para la elección<sup>449</sup>. Cita el ejemplo que utiliza Joseph Raz<sup>450</sup> sobre la elección de la pareja en el matrimonio, en éste, Raz señala que antes existía una imposición por parte de los padres de la pareja para contraer matrimonio, pero que la evolución de la autonomía como condición para la realización del plan de vida personal se ha visto reflejado en la libertad que tienen las personas para decidir si desean casarse y con quien. Para Álvarez, incorporar la condición de opciones suficientes resulta fundamental en tanto que:

“implica admitir que la autonomía no se dirime solo en primera persona, que no es solo un indicador de las habilidades cognitivas del sujeto racional, sino que el desarrollo de dichas capacidades está fuertemente condicionado por elementos externos o parcialmente externos al sujeto, por el contexto y por las relaciones que en el marco de dicho concepto el sujeto entabla”<sup>451</sup>.

Si la autonomía requiere de opciones suficientes para poder elegir el proyecto de vida deseado, en los matrimonios forzados las indígenas se enfrentan a una doble imposibilidad; primero, porque son obligadas a contraer matrimonio sin que su consentimiento importe: “la novia no ve al novio, ni siquiera intercambian palabra. Es al padre de ella a quien el novio debe agradar, a quien entregar regalos, con quien va a

---

<sup>449</sup> *Ibidem*, p.74.

<sup>450</sup> *Ibidem*, p.94.

<sup>451</sup> Álvarez, Silvina. “La autonomía reproductiva. Relaciones de género, filiación y justicia”. *Revista Jurídica Universidad Autónoma de Madrid*, número 35, (nov. 2017): 145-170, p. 153.

platicar, con quien bebe cantidades de aguardientes y para quien trabaja varios meses”<sup>452</sup>.

En segundo, por lo difícil que les es salir de ese matrimonio<sup>453</sup>, por una parte, por el costo económico que ha significado la mujer para el esposo, por lo que la familia de la mujer tendría que devolver el pago recibido por la dote. La otra, por las repercusiones sociales para ella y su familia, por lo que los padres ejercen una fuerte presión sobre el comportamiento que ellas deben tener como esposas: “(...) {sí} no le tienes respeto a tu esposo, pues vendrá la enfermedad, vendrá la maldad a tu familia; no traigas al diablo, no traigas al demonio, por favor, hija mía; si has escuchado bien lo que te decimos estaré contento, estaré satisfecho porque así no habrá palabrerías ni pondrás en vergüenza a esta familia”<sup>454</sup>. En estas prácticas culturales patriarcales las mujeres no solo pertenecen al espacio doméstico, sino que se realizan y definen como ‘mujeres’ a través de estos. Por ello que, sin importar las violencias a las que se enfrenten, deban continuar con su matrimonio.

Una de las tradiciones culturales más dañinas que ejemplifica lo anterior es, como se ha señalado, el matrimonio forzado entre una mujer víctima de violación y su violador. En algunas comunidades “el derecho indígena consuetudinario señala que la mejor forma de solucionar una violación es que el violador se case con la víctima. Los agresores son premiados<sup>455</sup>” y el matrimonio es la única vía para la restitución del honor que ha perdido la mujer al ser violada, en tanto que la familia es recompensada económicamente por este agravio que se entiende como colectivo:

---

<sup>452</sup> Rovira, Guiomar. *Mujeres de Maíz. Op. cit.*, p.84.

<sup>453</sup> Igareda González, Noelia. "Debates sobre la autonomía y el consentimiento en los matrimonios forzados". *Op. cit.* p.208.

<sup>454</sup> Rovira, Guiomar. *Mujeres de Maíz. Op. cit.*, p.87

<sup>455</sup> *Ibidem*, p.32.



“porque a los trece o catorce años ya son mujeres propensas a tener marido; entonces los padres indígenas le piden un dinero al violador como dote y entregan a la hija pero no lo castigan; es muy grave eso. Es muy común, casi normal, se podría decir, el maltrato del hombre hacia la mujer entre los indígenas, en todos los casos ocurre, pero para las indígenas es como que ya es su destino, tienen que aguantarlo”<sup>456</sup>.

Estas prácticas culturales solo pueden entenderse desde una sistema patriarcal en el que la mujer vale en tanto es esposa y es madre, y en el que ella no es reconocida como sujeto, sino como un objeto cuya propiedad puede ser libremente mercantilizada; de modo que, estas mujeres carecen de opciones diversas sobre las cuales elegir su proyecto de vida, el único destino viable es el matrimonio sin importar las violencias que puedan sufrir en éste, pues “(...) a la mujer le imponen el tener marido, una mujer que no tiene marido es una cualquier, sea divorciada, dejada, viuda o madre soltera, no vale. Hay que tener marido aunque sea de adorno, hay que mantenerlo, aunque sea un borracho, pero hay que tener marido”.

A diferencia de las feministas blancas, las indígenas mexicanas no se han enfrentado a un ‘problema que no tiene nombre’ y no viven encerradas en una jaula de oro<sup>457</sup>, por el contrario, la pobreza y la exclusión social les obliga a trabajar interminablemente dentro y fuera del hogar como consecuencia de un sistema político y económico que tiene a sus pueblos estructuralmente marginados. En este aspecto, la problemática a la que se enfrentan se identifica más con la crítica que el marxismo ha hecho al matrimonio en la familia patriarcal, en tanto que afirman que es a través del trabajo doméstico y de la subordinación de la mujer que el sistema capitalista logra subsistir<sup>458</sup>, este trabajo doméstico produce, en palabras de C.C. Harris, un valor de uso<sup>459</sup>.

---

<sup>456</sup> *Ibidem*, p.32.

<sup>457</sup> Friedan, Betty. *Mi vida hasta ahora*. Op. cit.

<sup>458</sup> V. Benson, M. “The political economy of women's liberation”. En Mallos (editor), *The politics of housework*. Londres. Allison and Busby: 1980.

En las comunidades tojolabales, por ejemplo, la costumbre de la dote se justifica en razón que de las mujeres, desde muy pequeñas, realizan labores domésticas que constituyen una forma de producción dentro de la economía del hogar; por lo que, cuando la mujer se casa, la familia se ve debilitada en tanto que pierde una colaboradora que, por el contrario, gana el esposo y su familia; de esta forma, el pago de la dote se entiende como una indemnización por la pérdida que, en relación al trabajo que hace la mujer, tendrá la familia<sup>460</sup>.

La división sexual del trabajo doméstico debilita la posición de la mujer en mercado de trabajo, por lo que esta jerarquización se perpetúa en el ámbito privado y público por la continua interacción entre el sistema capitalista y el sistema patriarcal<sup>461</sup>. Esta interconexión de sistemas ha generado condiciones de pobreza, exclusión y discriminación en las comunidades indígenas, que a su vez, han sido determinantes en la construcción de su propia cosmovisión y de sus relaciones sociales y familiares.

Las indígenas mexicanas se enfrentan, como todas las mujeres, al sistema patriarcal, pero comparten con los hombres indígenas una lucha contra el sistema capitalista y colonialista que como pueblo los excluye, empobrece y lleva a la extinción; por eso que para ellas la resistencia solo se entienda desde la complementariedad de géneros, en la que ellos son aliados en la lucha por su liberación. Esta cosmovisión compartida en la heterogeneidad de los pueblos indígenas parte del reconocimiento de:

“Una matriz cultural común caracterizada por el reconocimiento de sujetos no humanos, la concepción cíclica del tiempo, la complementariedad mujer-hombre,

---

<sup>459</sup> Harris, C.C. *Familia y sociedad industrial*. Barcelona. Península: 1986. Traducido por Marco-Aurelio Galmarini.

<sup>460</sup> Tapia González, Aimé. *Mujeres indígenas en la defensa de la tierra*. Op. cit., p.78.

<sup>461</sup> Casares García, Esther. “La función de la mujer en la familia, principales enfoques teóricos”. *Aposta Revista de Ciencias Sociales*, número 36 (2008): pp. 1-21, p.23.

mujer-mujer y hombre-hombre, el enraizamiento en un territorio-memoria-cuerpo, la agricultura de subsistencia basada en la sabiduría tradicional y una ética-política cuyo eje es la vida comunitaria<sup>462</sup>.

Para las indígenas la paridad implica reciprocidad, por lo que es necesario establecer acuerdos sobre roles que no impliquen la subordinación<sup>463</sup>. Y desde ahí es que han construido sus reivindicaciones, desde una mirada crítica a su propia cultura señalando los usos y costumbres que atentan contra sus derechos, la igualdad y de esa complementariedad que los define en lo colectivo. Para ellas la cultura no es algo estático y sus tradiciones pueden y deben evolucionar sin que esto signifique la pérdida de su identidad, pero son ellas quienes, desde su cosmovisión, deberán evaluar sus usos y costumbres.

Las tradiciones culturales en torno a la familia son de especial preocupación para las indígenas, tal y como lo han hecho ver en la Ley Revolucionaria de Mujeres. Para ellas la igualdad entre hombres y mujeres implica una vida libre de violencia y, sobre todo, la posibilidad de elegir entre una diversidad de opciones su proyecto de vida, principalmente en lo relativo a la familia para poder decidir cuándo y con quién se casan, así como el número de hijos que desean tener. En esta Ley las indígenas zapatistas piden algo tan fundamental como es la autonomía para poder decidir sobre sus vidas.

La Ley Revolucionaria de Mujeres es una reivindicación por la transformación del espacio privado, es demandar que “lo personal es político”<sup>464</sup>; para la feminista mexicana Eli Bartra, esto significa que “las vidas domésticas de las mujeres y las opresiones que padecen tiene que ver con las relaciones de poder, con el poder que

---

<sup>462</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>463</sup> *Ibidem*, p.149.

<sup>464</sup> Puleo, Alicia. “El feminismo radical de los setenta: Kate Millet”. *Op. cit.*

detentan los varones sobre estas dentro de un sistema de privilegios que se llama patriarcado”<sup>465</sup>.

Para vencer este sistema y transformar el espacio doméstico es fundamental que los hombres realicen conjuntamente las tareas domésticas, eliminando así roles de subordinación hacia las mujeres, los cuales, de acuerdo al feminismo radical, tienen raíces en la imposición del sistema sexo/género. El problema es que estas construcciones sociales han sido fuertemente interiorizadas por todas las sociedades patriarcales, asumiendo las diferencias entre hombres y mujeres como algo natural; por lo cual, es imprescindible un proceso de reconstrucción de la masculinidad y una conciencia de los privilegios y de las desigualdades que desde éstos se generan.

La transformación del espacio privado ha sido más notoria en las comunidades zapatistas, donde los hombres se involucran en las tareas domésticas y en los cuidados, mientras que las mujeres se casan a una edad cada vez mayor o no se casan y lo mismo sucede con la maternidad, que la ejercen con mayor edad y hay más control de la natalidad. Las zapatistas tienen más autonomía, libertad y opciones para elegir sobre su proyecto de vida, al respecto, Francesca Gargallo afirma que “la menor incidencia de golpes y coacciones se da solo donde las mujeres tienen un mayor poder de negociación que los hombres en la familia y la comunidad, es decir, una autonomía real del marido”<sup>466</sup>.

En este sentido, el zapatismo –como se ha señalado- ha sido clave para el feminismo indígena, pues conjuntó y dio voz a los debates ya existentes entre las indígenas sobre su situación como mujeres; y, sobre todo, que la participación de éstas en el

---

<sup>465</sup> Bartra, Eli. “Tres décadas de neofeminismo en México”, en Eli Bartra, Anna M. Fernández Poncela y Ana Lau. *Feminismo en México, ayer y hoy*. México. Universidad Autónoma Metropolitana: 2000, p.47.

<sup>466</sup> Gargallo Celentani, Francesca, “Feminismos no académicos, feminismos no estudiados. El “inconcebible” feminismo de los pueblos originarios”, [www.francescagargallo.wordpress.com](http://www.francescagargallo.wordpress.com) (blog), p.115.

movimiento zapatista rompió con los roles y estereotipos de género, empoderándolas y garantizándoles la libertad para decidir sobre su propio proyecto de vida.

Sin embargo, esta realidad no la comparten todas las mujeres indígenas, pues en aquéllas comunidades no zapatistas o las que apenas simpatizan con él, la resistencia a la transformación cultural es mucho mayor, de hecho, muchas de las comunidades indígenas desconocen la existencia de la Ley Revolucionaria de Mujeres y en otras los hombres se han negado a hacer una traducción en su lengua por temor a las consecuencias que esta tenga sobre las mujeres.

Por esta razón resulta fundamental continuar creando un diálogo intercultural entre las diversas comunidades, de tal forma que las mujeres compartan sus experiencias, sus reflexiones, sus formas de resistencia y construyan, como se ha hecho sobre todo en el sur de México y de Centroamérica, una red comunitaria en la que se definen como actoras políticas que rompen el estereotipo de ser las víctimas pasivas de un patriarcado que reproducen a través de su cultura, y que luchan por “el reconocimiento de los valores positivos de sus culturas, la transformación de estructuras comunitarias opresivas y la resistencia ante proyectos extractivistas”<sup>467</sup>.

Y, también, un diálogo con el feminismo mestizo y occidental, con el que han compartido opresiones, reflexiones y reivindicaciones en tanto que se enfrentan, como mujeres, al sistema patriarcal. Empero, es necesario que el feminismo hegemónico reconozca otras formas de pensar, de generar conocimientos, de conceptualizaciones, de resistencias y de lucha; es decir, romper con el estigma de ver a “todas las indígenas como igualmente subordinadas, silentes oprimidas necesitadas de la solidaridad de las blancas y mestizas”<sup>468</sup>. Para Francesca Gargallo la liberación de la mujer implica que también el feminismo se descolonice y que entiendan que existen

---

<sup>467</sup> Tapia González, Aimé. *Mujeres indígenas en la defensa de la tierra*. Op. cit. p.94.

<sup>468</sup> Gargallo Celentani, Francesca, “La urgencia de descolonizar el feminismo”. Disponible en:

[www.francescagargallo.wordpress.com](http://www.francescagargallo.wordpress.com) (blog), 16 de febrero de 2011.

Fecha de consulta: 22 de noviembre de 2018.

tantos sistemas de género como culturas y que imponer una única idea de opresión de género no permite ver la diversidad de procesos de liberación de las mujeres<sup>469</sup>.

El matrimonio y la familia han servido para que el patriarcado institucionalice el control sobre las mujeres y sus cuerpos, fortalecido por un sistema capitalista que las empobrece y confina al ámbito doméstico. Este escenario es peor para las indígenas, quienes se enfrentan a un sistema patriarcal doble que se entrecruza penetrando y definiendo sus culturas<sup>470</sup>, y a un sistema colonizador que las excluye y margina a la otredad. En el medio de estos sistemas de opresiones están las mujeres indígenas, definidas por su género y su identidad cultural, así una cosmovisión desde la cual interpretan y construyen su resistencia, conscientes de que la liberación requiere de una transformación del espacio de público y de la recuperación de su autonomía dentro de sus familias y comunidades.

El matrimonio y la familia como fuente de opresión para las mujeres ha sido una realidad compartida a lo largo de la historia, por eso que desde los diversos feminismos se teorice al respecto. Sin embargo, estas teorías cuentan con diversas críticas, las cuales Esther Casares clasifica y expone de la siguiente forma<sup>471</sup>:

1. Las teorías que estudian la naturaleza de la familia como factor determinante para cubrir las necesidades del sistema económico y/o patriarcal. Estudian la estructura de la familia como algo necesario para la sociedad, y como los

---

<sup>469</sup> Gargallo Celentani, Francesca, “La urgencia de descolonizar el feminismo”. Disponible en: [www.francescagargallo.wordpress.com](http://www.francescagargallo.wordpress.com) (blog), 16 de febrero de 2011.

Fecha de consulta: 22 de noviembre de 2018.

<sup>470</sup> Sobre el entronque patriarcal véase Gargallo, Celentani. Francesca. *Feminismos desde Abya Yala. Op. cit.* p.156.

<sup>471</sup> Casares García, Esther. “La función de la mujer en la familia, principales enfoques teóricos”. *Aposta Revista de Ciencias Sociales*, número 36 (2008): pp. 1-21, p. 17 y 18.

Disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/4959/495950229003.pdf>

Fecha de consulta: 27 de noviembre de 2018.

funcionalistas, ignoran los diversos modelos de familia en la sociedad capitalista.

2. Se centran en los aspectos negativos de la familia e ignoran la satisfacción que ofrece a muchos individuos.
3. Mientras que la familia nuclear occidental tiene muchos inconvenientes, es difícil ver una alternativa funcional a esta institución. Sugieren que los sistemas crianza colectivos crean personalidades conformistas y a personas con poca creatividad que aquellos que crecen en la familia nuclear.
4. Desde las teorías feministas afroamericanas se hace una crítica a las teorías feministas blancas por no considerar el racismo junto al patriarcado como otra forma de dominación. Para muchas mujeres afrodescendientes la familia puede ser una institución opresiva, pero a menudo también actúa como fuente de ayuda y resistencia frente al racismo y la discriminación.
5. Los conservadores defensores de la familia han criticado a sociólogos radicales para atacar a la familia y minarla.

Dos aspectos relevantes de estas críticas y que están fuertemente vinculados son, primero, la homogenización del concepto de familia y por tanto del valor de ésta en la sociedad y, dos, la invisibilización de otros sistemas de opresión en los que la familia, como señalan las feministas afrodescendientes, se convierte en una forma de resistencia colectiva frente a la discriminación y exclusión social que viven a diario.

En las tradiciones indígenas, como en las africanas, la colectividad funciona como una simbiosis entre el individuo, la comunidad y la sociedad<sup>472</sup>, la familia y la comunidad son la base de su organización social, política y cultural. En consiguiente, los

---

<sup>472</sup> Saavedra Álvarez, Yuria. "El sistema africano de derechos humanos y de los pueblos". En *Anuario mexicano de derecho internacional*, pp.671-712. México: Prolegómenos, 2008.

feminismos de las periferias reivindican una transformación del espacio privado basada en la complementariedad de las relaciones familiares y de la institución matrimonial; es decir, la no jerarquización de estos espacios para garantizar la igualdad entre hombres y mujeres.

Si bien es cierto que todas las mujeres comparten el espacio doméstico como fuente de su opresión, las experiencias se diversifican según la intersección de otros sistemas de discriminación y, por tanto, experimentan de distinta manera el patriarcado y sufren de otras violencias. Un ejemplo de ello es el debate que narra Aimé Tapia entre la feminista mexicana Marta Lamas y el comandante Marcos del EZLN<sup>473</sup>; en el que Lamas hace una crítica al EZLN por estar influenciado por la Iglesia Católica y demandar la penalización del aborto, lo que significa una contradicción con la Ley Revolucionaria de Mujeres. Ante esta acusación, Marcos señala que no solo no existe ningún comunicado del EZLN penalizando el aborto, sino que al contrario, las mujeres zapatistas que quieren abortar lo hacen libremente, pero que si las compañeras no centran su reivindicación en el aborto es porque ni siquiera tiene partos, pues afirma que “que subir las lomas cargando un tercio de leña es algo que ningún código penal toma en cuenta (...)”. En esta discusión, Aimé Tapia reflexiona sobre el hecho de que Lamas se dirija al comandante Marcos y no a las otras comandantas mujeres como Ramona, Susana, Esther y Ana María, para ella la actitud de Marta Lamas es un retrato de la invisibilización que el feminismo mexicano hace a las mujeres indígenas y a sus demandas.

En efecto, no es que las indígenas mexicanas no compartan con las feministas mexicanas la reivindicación del aborto, es que en su realidad, derivado de su situación de pobreza y ruralidad, se enfrentan a otros problemas relativos a la maternidad como es el alto índice de mortalidad en los partos, la falta de atención primaria durante sus embarazos y embarazos interrumpidos por las largas jornadas de trabajo y la falta de acceso a servicios básicos.

---

<sup>473</sup> Tapia González, Aimé. *Mujeres indígenas en la defensa de la tierra*. Op. cit., p.136 y 137.



Las indígenas se enfrentan, además del patriarcado dentro de sus comunidades, a una discriminación y exclusión gubernamental que les hace experimentar de forma más profunda las opresiones, como es el caso de los matrimonios forzados. Y es que si bien este fenómeno aqueja a las mujeres en todo el mundo, es especialmente recurrente en mujeres que se encuentran en condiciones de especial vulnerabilidad. En este sentido, detrás de los matrimonios forzados existe una interacción entre la edad, la pobreza, la etnia, el género y un sistema patriarcal que, a través de prácticas culturales o religiosas, crea estructuras de opresión y dominación de las mujeres y de sus cuerpos.

Las indígenas víctimas de matrimonios forzados, usando la analogía del accidente de tráfico de Crenshaw<sup>474</sup>, se encuentran justo en el medio del cruce de las vías de la etnia, el género, la condición socioeconómica y las tradiciones culturales perjudiciales; sin poder ser rescatadas ya que el Derecho ha analizado los matrimonios forzados solamente desde un enfoque, sin considerar el cruce de discriminaciones que sitúa a las mujeres en una especial condición de vulnerabilidad. Es decir, los matrimonios forzados son una forma de opresión específica como consecuencia de la intersección de las diversas formas discriminación que sufren las mujeres indígenas.

La interseccionalidad permite comprender que, aunque las agendas feministas indígenas y mexicanas compartan reivindicaciones y objetivos, los procesos son distintos en tanto que experimentan de diversa forma la opresión y construyen de otra manera sus identidades políticas. Para las indígenas la identidad como mujeres está entrelazada a su identidad como indígenas, creando una sola identidad que define no solo sus experiencias sino su cosmovisión y su resistencia. El gran reto del feminismo occidental será generar una relación de complementariedad con ellas en tanto iguales, solidarizándose en sus luchas para que sean menos capas de opresión a las que se enfrenten.

Asimismo, la perspectiva interseccional permite ver que en México los matrimonios forzados tienen un rostro definido: el de una mujer indígena que por su situación de

---

<sup>474</sup> Crenshaw, Kimberlé. "The urgency of intersectionality". TedWomen 2016. *Op. cit.*

pobreza y ruralidad ocupa el último peldaño de las clases sociales y que, al amparo de las tradiciones culturales, es objetivizada y mercantilizada en tanto vale solo como esposa y como madre. Esta perspectiva es fundamental para establecer políticas públicas y legislaciones eficaces que erradiquen todas las formas de matrimonio forzado y que garanticen igualdad, libertad y autonomía de las mujeres indígena para elegir su proyecto de vida.

## **2.1 El derecho al matrimonio y a la familia en la legislación mexicana.**

La Relatora Especial sobre la Violencia Contra la Mujer, sus Causas y Consecuencias, además de establecer la prohibición de los Estados a invocar cualquier práctica cultural o religiosa que constituya una forma de violencia contra las mujeres, ha señalado como parte de la obligación de estos para erradicar esta violencia, que deben imponer sanciones penales, civiles y administrativa en la legislación interna para penar la violencia dentro de la familia y proporcionar reparaciones a las víctimas<sup>475</sup>.

Para poder analizar el cumplimiento de esta obligación legislativa por parte del gobierno mexicano es necesario señalar que el ordenamiento jurídico mexicano tiene tres competencias: federal, estatal y municipal. El parámetro político y normativo se establece en la denominada Ley Suprema de toda la Unión que integran la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, los Tratados Internacionales de los que México forma parte, y las Leyes emanadas del Congreso de la Unión.

Por lo que respecta a los pueblos indígenas, la Constitución mexicana en su artículo segundo reconoce la composición pluricultural del país y el derecho a la libre determinación de sus pueblos, que implica, entre otros, la libertad y autonomía de estos para establecer y conservar sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas; para aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de

---

<sup>475</sup>Informe de la Relatora Especial sobre la Violencia Contra la Mujer, sus Causas y Consecuencias, E/CN.4/2002/83 del 31 de enero de 2002, p. 20.

conflictos internos –siempre sujetándose a los principios generales y derechos reconocidos por la Constitución, así como a la dignidad e integridad de las mujeres-; y, para elegir de acuerdo a sus prácticas culturales a las autoridades o representantes de sus propias formas de gobierno.

El derecho al matrimonio y a la familia, con carácter general, se encuentran regulados en la Constitución mexicana que, como se ha señalado en el primer capítulo, reconoce en su artículo cuarto el derecho que toda persona tiene a “decidir de manera libre, responsable e informada sobre el número y el espaciamiento de sus hijos”; asimismo, reconoce la igualdad entre hombres y mujeres ante la ley y señala que ésta protegerá la organización y desarrollo de la familia.

En el Código Civil Federal, en su artículo 97, se establece como requisito para contraer matrimonio que los contrayentes hagan constar por escrito “que es su voluntad unirse en matrimonio”. Por su parte, la Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes señala, en el artículo 45, que “las leyes federales y de las entidades federativas, en el ámbito de sus respectivas competencias, establecerán como edad mínima para contraer matrimonio los 18 años”.

Sin embargo, y como se ha mencionado en capítulos anteriores, pese a que la edad mínima para contraer matrimonio se establece en una ley federal, existen aún varios estados que no han modificado su legislación y, por el contrario, continúan permitiendo los matrimonios infantiles; asimismo, en algunos otros estados en los que sí se ha reformado su legislación y establecido la edad mínima para contraer matrimonio, contemplan dispensas legales a través de las cuales se aprueban los matrimonios infantiles.

Al respecto, cabe señalar que, durante el mes de marzo del año 2019, se presentaron paralelamente dos iniciativas en la Cámara de Diputados y en el Senado de la República con el objetivo de reformar diversos artículos del Código Civil Federal con la finalidad de prohibir los matrimonios infantiles; sin embargo, en ninguna de estas

iniciativas se propone una reforma a nivel constitucional ni profundiza en los elementos del pleno y libre consentimiento a fin de evitar los matrimonios forzados.

Resulta fundamental los datos que se presentan en la exposición de motivos que, derivada de la información proporcionada en la página web “*girls not bride*”<sup>476</sup>, en México una de cada cuatro niñas contraen matrimonio antes de cumplir los 18 años, lo cual equivale al 23%; asimismo, que estos matrimonios están relacionados con el índice de embarazos de niñas y adolescentes, puesto que cerca de la mitad de las menores que contrajeron matrimonio entre los 12 y 17 años tuvieron al menos un hijo. Finalmente, señalaron que México ocupa la posición número 7 en la lista de los 20 países con más altos números absolutos de matrimonio infantil.<sup>477</sup>

Por otra parte, aun cuando los matrimonios forzados en las comunidades indígenas mexicanas son una realidad reconocida en el país, no existe ninguna legislación federal que establezca su prohibición, ni siquiera en la Ley General de Acceso a una Vida Libre de Violencia hay un reconocimiento de las prácticas culturales perjudiciales. El apartado sobre ‘violencia en la comunidad’ contiene solamente dos artículos, uno conceptual y el otro sobre las obligaciones que tiene el Estado mexicano al respecto.

Empero, en la legislación federal mexicana sí se reconocen los límites que las tradiciones, usos y costumbres tienen frente a los derechos de las mujeres. El artículo segundo constitucional establece que la autonomía y la libre determinación de los pueblos está sujeta “a los principios generales de la Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres”, y que “en ningún caso las prácticas comunitarias podrán

---

<sup>476</sup> Información disponible en: <https://www.girlsnotbrides.org/child-marriage/mexico/>

Fecha de consulta 22 de marzo de 2019.

<sup>477</sup> La exposición de motivos de la iniciativa del Senado de la República está disponible en:

[http://www.senado.gob.mx/64/gaceta\\_del\\_senado/documento/91729](http://www.senado.gob.mx/64/gaceta_del_senado/documento/91729)

Fecha de consulta: 22 de marzo de 2019.

limitar los derechos político-electorales de los y las ciudadanas en la elección de sus autoridades municipales”.

En ese mismo artículo, se señala que las autoridades para abatir las carencias y rezagos de los pueblos indígenas, tienen la obligación de: v) Propiciar la incorporación de las mujeres indígenas al desarrollo, mediante el apoyo a los proyectos productivos, la protección de su salud, el otorgamiento de estímulos para favorecer su educación y la participación en la toma de decisiones relacionadas con la vida comunitaria.

En la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, únicamente se establece la función de coadyuvar en lo relativo a la violencia contra las mujeres indígenas y que debe incluir el enfoque de género en sus políticas, programas y acciones, sin referencia alguna a las tradiciones culturales perjudiciales que estas puedan sufrir en sus comunidades. Por su parte, en el artículo noveno de La Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, se considera como discriminación: XIII) aplicar cualquier tipo de uso o costumbre que atente contra la igualdad, dignidad e integridad humana.

La Ley General de Acceso a una Vida Libre de Violencia señala en su artículo 41, que es obligación de la Federación: VI) asegurar la difusión y promoción de los derechos de las mujeres indígenas con base en el reconocimiento de la composición pluricultural de la nación; y, vigilar que los usos y costumbres de toda sociedad no atenten contra los derechos humanos de las mujeres.

En el artículo 37 de Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes, se establece que las autoridades, para garantizar la igualdad sustantiva, deberán: III) Implementar acciones específicas para alcanzar la eliminación de costumbres, tradiciones, prejuicios, roles y estereotipos sexistas o de cualquier otra índole que estén basadas en la idea de inferioridad. Asimismo, en cuanto al derecho a la salud, contemplado en el artículo 50, señala que las autoridades mexicanas deben: IV) adoptar medidas tendentes a la eliminación de las prácticas culturales, usos y

costumbres que sean perjudiciales para la salud de niñas, niños y adolescentes. A pesar de que esta Ley, dentro de su apartado sobre el ‘derecho de acceso a una vida libre de violencia y a la integridad personal’, describe algunas situaciones de violencia de género que deben prevenir las autoridades como es el abuso sexual infantil, la trata, el trabajo forzado, entre otros, omite enlistar los matrimonios infantiles forzados.

Por su parte, en el Programa Nacional para la Igualdad de Oportunidades y no Discriminación contra las Mujeres 2013-2018, se establece que es necesaria la “transformación de las prácticas culturales, a partir de políticas que desalienten el uso de estereotipos de género y fomenten una imagen equilibrada de los diversos estilos de vida de las mujeres y de sus aportes”<sup>478</sup>.

Es en el Programa Integral para Prevenir, Atender, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres 2014-2018, que se reconoce que las comunidades indígenas se encuentran en una situación de vulnerabilidad y que las indígenas viven en condiciones de violencia familiar, abusos y agresiones, así como la falta de acceso a servicios de salud y educación. De manera trascendental se reconoce que:

“Una forma de violencia común en estas comunidades son los matrimonios forzados cuya práctica es frecuente. La encuesta de Salud y Derechos de las Mujeres Indígenas (ENSADEMI 2008, ISALUD/CONADI) reveló que además de sufrir golpes y humillaciones de manera muy frecuente (97 y 87%) por parte de padres de ambos sexos (48.5% de los padres y 45.2% de las madres), las indígenas son víctimas de abuso sexual (7%) y de violencia en la infancia (26%)”<sup>479</sup>.

---

<sup>478</sup> Disponible en: <https://www.gob.mx/inmujeres/acciones-y-programas>

Fecha de consulta: 3 de diciembre de 2018.

<sup>479</sup> Disponible en: [http://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=5343064&fecha=30/04/2014](http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5343064&fecha=30/04/2014)

Fecha de consulta: 3 de diciembre de 2018.

En el Programa se desarrollan una serie de estrategias y líneas de acción, entre las que sobresalen: las estrategias para promover la armonización de la legislación nacional con tratados y convenciones internacionales, eliminando disposiciones en contra de las mujeres; en la que se establece como línea de acción: 1.1.7) promover la tipificación del delito de matrimonio o de uniones de hecho forzadas. Esta estrategia corresponderá a la Secretaría de Desarrollo Social y a la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas.

Así como las estrategia para facilitar la capacitación, inserción laboral, acceso a créditos productivos y de vivienda para contribuir al empoderamiento de las mujeres; en la que se establece como línea de acción: 3.2.6) promover el empoderamiento de las mujeres en riesgo de trata, venta o matrimonio forzado en los ámbitos comunitario y familiar. Esta estrategia corresponderá al Sistema Nacional para Prevenir, Atender, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres.

Y las estrategias para promover esquemas de profesionalización a prestadores de servicios y funcionariado público en la atención a la violencia contra las mujeres; en la que se establece como línea de acción: 5.4.10) impulsar la formación de psicólogas y abogadas hablantes de lenguas indígenas con perspectiva de género e interculturalidad.

Asimismo, en el Programa se establecen unas metas nacionales y programas sectoriales, destacando la meta de: “transitar hacia una sociedad equitativa e incluyente”, que tiene por objeto fomentar el bienestar de los pueblos indígenas a través del fortalecimiento del desarrollo social y económico, respetando las manifestaciones de su cultura y el ejercicio de sus derechos; y, garantizar el acceso a los servicios de atención integral a las mujeres y niñas víctimas de violencia.

## **2.2 El derecho de las mujeres a elegir libremente a sus parejas en las legislaciones estatales sobre pueblos indígenas.**

Una vez analizado el orden jurídico nacional, corresponde ahora al estatal, es decir, las legislaciones de cada uno de los 32 Estados que integran la República mexicana. De manera específica se estudiarán las legislaciones en materia de pueblos indígenas y, sobre todo, si en éstas se reconoce el derecho de las mujeres indígenas a elegir libremente a sus parejas o, bien, si existe alguna disposición que expresamente prohíba los matrimonios forzados.

Son 11 legislaciones estatales sobre los pueblos indígenas que reconocen el derecho de las mujeres indígenas a elegir su pareja: la Ley de Derechos y Cultura Indígenas del Estado de Chiapas; la Ley General de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Durango, en su artículo 43, fracción V); la Ley de Reconocimiento, Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Guerrero, en su artículo 64; Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de México, en su artículo 72; Ley de Fomento y Desarrollo de los Derechos y Cultura de las Comunidades y Pueblos Indígenas del Estado de Morelos, en su artículo 96; Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Nayarit, en su artículo 45; Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, en su artículo 20; Ley de Derechos, Cultura y Desarrollo de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Puebla, en su artículo 20; Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Tabasco, en su artículo 25; y, la Ley de Derechos y Cultura Indígenas para el Estado de Veracruz, en su artículo 59, fracción V).

En dos estados, si bien no se reconoce el derecho a elegir pareja como tal, en su legislación se reconoce la existencia de los matrimonios forzados en las comunidades indígenas: Ley de los Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Sonora, que en su artículo 25, señala: “en el Estado de Sonora, queda prohibido la venta o intercambio de personas y, en general, cualquier forma que atente contra la dignidad



de las mujeres, niñas, niños y adolescentes indígenas o que constituyan violaciones a los derechos humanos”.

La Ley de Justicia Indígena, en su artículo 16, sobre la competencia de jueces y juezas tradicionales en materia familiar, establece: “I) De los matrimonios mayas e indígenas y su disolución, en especial aquéllos que se presume fueron forzados y/o concertados, a los cuales esta Ley les otorga validez legal, para los efectos de aplicar justicia indígena, no obstante haber sido reconocidas por las autoridades y dignatarios mayas del lugar en que se efectuó”.

Cabe señalar que, aunque las legislaciones de Campeche, Guanajuato, Tlaxcala y Querétaro no reconozcan el derecho de las mujeres a elegir libremente su pareja, cuentan con un capítulo dedicado a los derechos de las mujeres indígenas. En el caso contrario, son nueve las legislaciones en las que, además de no reconocer este derecho, no cuentan con un apartado específico sobre los derechos de las mujeres indígenas, como son las legislaciones de Aguascalientes, Baja California, Chihuahua, Ciudad de México, Colima, Nuevo León, San Luis Potosí y Zacatecas.

La valoración del Comité de CEDAW en sus observaciones finales sobre el noveno informe periódico de México<sup>480</sup>, es que es urgente la armonización legislativa en todos los ámbitos de gobierno. En sus observaciones reconocen los esfuerzos hasta ahora realizados para dicha armonización, pero señalan la preocupación por “la persistencia de las disposiciones discriminatorias por motivos de sexo en la legislación y la falta de armonización entre los códigos civiles y penales de los estados impidan la aplicación efectiva de la Convención y la legislación nacional sobre la igualdad de género”.

---

<sup>480</sup> Observaciones finales sobre el noveno informe periódico de México del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, de fecha de 25 de Julio de 2018.

Disponible en: <https://tbinternet.ohchr.org>

Fecha de consulta: 3 de diciembre de 2018.

El Comité, en lo relativo a mujeres del medio rural y mujeres indígenas, señala con preocupación que las indígenas, las afroamericanas y las mujeres de las zonas rurales, especialmente las de comunidades más alejadas, sigan afrontando formas interseccionales de discriminación. Con especial atención resaltan la preocupación por “la manera desproporcionada en que la pobreza afecta a esas mujeres y los obstáculos que afrontan en el acceso a la atención de la salud, la educación y las oportunidades de empleo en el sector formal”, así como “la falta de apoyo institucional necesario para que las mujeres indígenas tengan un acceso adecuado a la atención de la salud, la educación y las oportunidades de empleo y puedan preservar y transmitir sus estilos de vida tradicionales”. Asimismo, el Comité reconoce la importancia que la propiedad de la tierra tiene para el empoderamiento y autonomía de estas mujeres.

En el apartado sobre matrimonio y relaciones familiares, el Comité señala con preocupación la poca efectividad de la legislación para erradicar en los estados los matrimonios forzados, especialmente en las comunidades indígenas y recomienda al Estado mexicano velar por la aplicación efectiva de la Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes en la que se fija la edad mínima para contraer matrimonio y armonizar las legislaciones estatales con esta disposición. Recomendación, además, que se realicen “amplias campañas de concienciación para contrarrestar las actitudes culturales que legitiman el matrimonio precoz”, así como la implantación de mecanismos para el registro de todos los matrimonios, especialmente en las zonas rurales y remotas y en las poblaciones indígenas”.

### **2.3 Algunos criterios relevantes de la Suprema Corte Justicia de la Nación.**

El Tribunal Constitucional mexicano ha determinado que el Estado tiene prohibido interferir en la elección de las personas y, por el contrario, se debe limitar al diseño de instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes y la satisfacción de los mismos. Reconoce que el libre desarrollo de la personalidad es un derecho

fundamental del sistema jurídico mexicano que permite a las personas elegir y materializar sus planes de vida<sup>481</sup>.

El derecho al libre desarrollo de la personalidad “comprende, entre otras, la libertad de contraer matrimonio o de no hacerlo, pues es un aspecto que forma parte de la manera en que el individuo desea proyectarse y vivir su vida y que, por tanto, solo él puede decidir de forma autónoma”<sup>482</sup>. Este derecho se integra por tres elementos: la libertad general de actuar. La autonomía que implica la autodeterminación y la libertad de elección u opción<sup>483</sup>.

La Suprema Corte establece que, si bien el matrimonio es un acto jurídico que se firma con los requisitos de los contratos, puede crear una situación permanente de familia, por lo que requiere de “un acuerdo de voluntades y la reunión de requisitos esenciales, y que al darse ausencia de alguno de ellos o ante la presencia de vicios que interfieran al libre consentimiento, le son aplicables las teorías de la inexistencia, nulidad e ilicitud”<sup>484</sup>, precisa de una regulación jurídica especial en la que, consintiendo libremente el matrimonio, las normas que lo regulan se producen automáticamente. Es decir, los derechos y obligaciones que se generan dentro del matrimonio no dependen de la libre voluntad de los cónyuges.

En este sentido, el matrimonio y la familia son conceptos relacionados pero autónomos. Sobre este último, la Corte afirma que ha evolucionado hacia un concepto “fundado

---

<sup>481</sup> Suprema Corte de Justicia de la Nación. Tesis 1ª. XVI/2017. Décima época. Publicada en la Gaceta del Seminario Judicial de la Federación en enero de 2017. Rubro: DIVORCIO. EL ARTÍCULO 323 DEL CÓDIGO CIVIL PARA EL ESTADO DE GUANAJUATO, AL EXIGIR LA ACREDITACIÓN DE CAUSALES PARA LA DISOLUCIÓN DEL MATRIMONIO CUANDO NO EXISTE MUTUO CONSENTIMIENTO DE LOS CÓNYUGES ES INCOSNTITUCIONAL.

<sup>482</sup> Suprema Corte de Justicia de la Nación. Tesis P.LXVI/2009. Novena época. Publicada en la Gaceta del Seminario Judicial de la Federación en diciembre de 2009. Rubro: DERECHO AL LIBRE DESARROLLO DE LA PERSONALIDAD. ASPECTOS QUE COMPRENDE.

<sup>483</sup> Tribunales Colegiados de Circuito. Ejecutoria. Décima época. Publicado en la Gaceta del Seminario Judicial de la Federación en junio de 2015.

<sup>484</sup> Suprema Corte de Justicia de la Nación. Amparo Directo en Revisión 1407/2017. Primera Sala. Ministra ponente: Olga María del Carmen Sánchez Cordero.

esencialmente en la afectividad, en el consentimiento y la solidaridad libremente aceptada”<sup>485</sup>. Y reconoce la importancia de la familia en la sociedad mexicana, por lo que establece que el Estado debe garantizar las mejores condiciones para el desarrollo de todos los miembros de ésta. Esto significa que el Estado debe velar para que se respete el libre consentimiento de los cónyuges en todo el tiempo que dure la unión conyugal; primero, en la libre voluntad para contraer matrimonio y, segundo, en la libertad para disolver esta unión<sup>486</sup>. Solo de esta manera se garantiza la autonomía de las personas y el derecho al desarrollo de la libre personalidad.

En junio de 2018, la Suprema Corte de Justicia de la Nación resolvió la Acción de Inconstitucionalidad 107/2015 y su acumulada 114/2015<sup>487</sup>, promovida por la Comisión Estatal de los Derechos Humanos del Estado de Michoacán de Ocampo y de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, en contra de lo contenido en diversos artículos del Código Familiar para dicho estado, entre ellos, el artículo 142, fracción V, que señala como impedimento dispensable para contraer matrimonio el miedo o la violencia física.

Las promoventes consideraron que estas dispensas resultaban contradictorias a la obligación que tiene el Estado mexicano de prevenir la violencia contra las mujeres, afectando, además, derechos esenciales como la vida, la seguridad e integridad física, sexual y psicológica de la mujer, así como el derecho al libre desarrollo de la personalidad, por lo que solicitaron a la Corte declararan la invalidez de dicho artículo.

---

<sup>485</sup> Suprema Corte de Justicia de la Nación. Amparo Directo en Revisión 1407/2017. Primera Sala. Ministra ponente: Olga María del Carmen Sánchez Cordero.

<sup>486</sup> Suprema Corte de Justicia de la Nación. 1ª CCXXII/2009. Novena época. Publicada la Gaceta del Semanario Judicial de la Federación en diciembre de 2009. Rubro: DIVORCIO POR VOLUNTAD UNILATERAL DEL CÓNUGE. LOS ARTÍCULOS 266 Y 267 DEL CÓDIGO CIVIL PARA EL DISTRITO FEDERAL, REFORMADO MEDIANTE DECRETO PUBLICADO EN LA GACETA OFICIAL DE LA ENTIDAD EL 3 DE OCTUBRE DE 2008, NO VIOLAN EL PRIMER PÁRRAFO DEL ARTÍCULO 4º. DE LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE LOS ESTADOS UNIDOS MEXICANOS.

<sup>487</sup> Disponible en: [http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Acciones/Acc\\_Inc\\_2015\\_114\\_Demanda.pdf](http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Acciones/Acc_Inc_2015_114_Demanda.pdf)

La Corte en el estudio de dicha Acción de Inconstitucionalidad señaló que este artículo debía leerse en conjunto con los siguientes preceptos del Código impugnado:

Art. 133- A falta o por negativa o imposibilidad de quienes ejerzan la patria potestad o tutela, el Juez de Primer Instancia del domicilio del menor, suplirá el consentimiento, el que deberá ser otorgado atendiendo a las circunstancias especiales del caso.

Art. 140- Los impedimentos para contraer matrimonio son: I) los no dispensables, que prohíben contraer matrimonio e impiden su validez; y, II) los dispensables que consisten en una prohibición para contraer matrimonio, pero si se celebra es susceptible de convalidación y confirmación.

La Suprema Corte validó los argumentos presentados por las partes promoventes y declaró la inconstitucionalidad de dicho artículo, al considerar que la violencia física y el miedo constituyen vicios de consentimiento que no son susceptibles de convalidarse o confirmarse –como lo establece el artículo 140, fracción II del Código- debido a que son medios de coacción para vencer la voluntad de los contrayentes.

Asimismo, reconoció a dichas uniones como matrimonios forzados y señaló que, además de su invalidez, el Estado tiene la obligación de garantizar mecanismos procesales para que las mujeres afectadas puedan denunciar y anular esas conductas contrarias a la dignidad humana y que evidentemente menoscaban sus derechos y libertades.

La resolución de la Corte se fundamentó en diversos criterios para juzgar con perspectiva de género, señalando además que, con independencia a este enfoque, resultaba inadmisibles que algunos de los futuros cónyuges, sin importar el sexo, contraiga matrimonio con miedo o violencia física o moral, y que dichos vicios del consentimiento sean susceptibles de convalidación y confirmación. La Corte citó el artículo 23 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, que dispone

expresamente como requisito para contraer matrimonio que el consentimiento deba externarse de forma libre y plena.

En marzo de 2019, la SCJN resolvió la Acción de Inconstitucionalidad 22/2016 promovida por la Comisión Estatal de los Derechos Humanos de la Ciudad de Aguascalientes (CEDHA) en contra de las modificaciones legislativas al Código Civil de ese Estado, que establecen como edad mínima para contraer matrimonio los 18 años a efecto de erradicar el matrimonio infantil. La CEDHA alegó que la legislación violentaba los derechos de los menores de edad como es el libre derecho al libre desarrollo de la personalidad al prohibirles contraer el matrimonio aun en casos graves y justificados como cuando la menor está embarazada o la pareja muestra madurez en todos los sentidos<sup>488</sup>.

La Corte, tres años después, resolvió validar las modificaciones al Código Civil estatal que establece, sin excepción, los 18 años como minoría de edad para contraer matrimonio. Señaló que dicha limitación no es contraria al principio de progresividad de los derechos humanos en virtud que protege el interés superior del menor y su libre desarrollo, sin que afecte gravemente el derecho a contraer matrimonio, ya que podrá acceder a éste una vez alcanzada al mayoría de edad<sup>489</sup>.

Los criterios del Tribunal Constitucional mexicano han sido claves para la desmitificación del concepto de familia tradicional y de los estereotipos que a través de ésta se han impuesto a las personas, principalmente a las mujeres, y que han generado situaciones de desigualdad y discriminación. La Corte ha reconocido distintos

---

<sup>488</sup> Entrevista realizada a Martín Jáuregui, Presidente de la Comisión Estatal de los Derechos Humanos. *Página 24*. 15 de marzo de 2016. Disponible en:

<http://pagina24.com.mx/local/2016/03/15/menores-de-edad-tienen-derecho-a-casarse-cedh/>

Fecha de consulta: 5 de septiembre de 2017.

<sup>489</sup> Información disponible en:

<http://www.internet2.scjn.gob.mx/red2/comunicados/noticia.asp?id=5843>

Fecha de consulta: 1 de abril de 2019.

modelos de familia y, como se ha señalado con anterioridad, es a través de sus resoluciones que es posible el matrimonio igualitario en México.

Del análisis jurídico antes realizado, puede concluirse que, a excepción del Programa Integral para Prevenir, Atender, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres 2014-2018, los matrimonios forzados en las comunidades indígenas mexicanas son una problemática prácticamente invisibilizada en el marco jurídico mexicano. El derecho de las mujeres a elegir libremente a su pareja apenas se contempla en algunas legislaciones estatales sobre pueblos indígenas y ninguna de estas leyes contempla los procedimientos o sanciones que deban aplicarse en el caso de su incumplimiento, salvo en la legislación del Estado de Quintana Roo en la que se reconoce la competencia de los jueces a conocer sobre los matrimonios forzados.

Las opresiones dentro del matrimonio ocurren en cualquier sociedad patriarcal, reforzándose en la cultura y los estereotipos de género, pero debe reconocerse que las indígenas se encuentran en una situación de especial vulnerabilidad en tanto se enfrentan a algunas tradiciones culturales que las oprimen y violentan, y a una discriminación estructural que les impide romper con ellas y diversificar sus opciones de vida. Por ello, resulta fundamental que en la legislación sobre violencia de género se reconozcan las prácticas culturales nocivas como una forma de violencia contra las mujeres y se establezcan mecanismos para que las indígenas mexicanas tengan la suficiente autonomía para poder decidir sobre su proyecto de vida.

El matrimonio como fuente de opresión de las mujeres se vale de la cultura y de los estereotipos de género para perdurar, esto sucede en todas las sociedades patriarcales; es por ello que en el análisis la cultura merezca una especial atención, sobre todo aquéllas que, como las indígenas, son producto de sincretismos pues, como se ha señalado, implican también el cruce de patriarcados, colonialismo y capitalismo.

## **2.4. Obstáculos, retos y pendientes del Estado mexicano para erradicar los matrimonios forzados.**

Los matrimonios forzados, como una forma la violencia contra las mujeres, requiere para su eliminación medidas interdisciplinarias que van desde acciones legales, implementación de políticas públicas y, sobre todo, cambios educativos a través de los cuales se eduque en la igualdad, en el respeto de los derechos humanos y se eliminen los estereotipos de género que discriminan y fomentan una cultura permisiva de violencia hacia las mujeres.

De acuerdo con ONU Mujeres, en México el 66.1% de las mujeres han experimentado algún tipo de violencia y el 41.3% ha sido víctima de violencia sexual en algún momento de su vida. Señala que entre 1985 y 2016 se acumularon 52,072 defunciones femeninas con presunción de homicidios y que, tan solo en 2015, 2,746 mujeres fueron asesinadas, un promedio de 7.5 mujeres al día<sup>490</sup>. El feminicidio, como expresión más atroz de la violencia contra las mujeres, es una de las formas más recurrentes en México, quien ocupa el lugar 23 a nivel mundial de feminicidios, con una tasa de 3 feminicidios por cada 100,000<sup>491</sup>.

El feminicidio en México es solo la punta del iceberg, debajo de este se “cimenta una argamasa de violencias”<sup>492</sup> que anulan la autonomía y libertad de las mujeres, violentando constantemente sus derechos humanos, como resultado de una cultura machista fuertemente arraigada que se refuerza mediante estereotipos de género que objetivizan a las mujeres y las excluyen del espacio público.

---

<sup>490</sup> Informe Anual ONU Mujeres México 2017, p. 15.

<sup>491</sup> García, Ana Karen. “14 de los 25 países con más feminicidios se ubican en América Latina”. *El Economista*, 20 de noviembre de 2018. Disponible en:

<https://www.eleconomista.com.mx/politica/14-de-los-25-paises-con-mas-feminicidios-se-ubican-en-America-Latina--20181120-0048.html>

Fecha de consulta: 1 de abril de 2019.

<sup>492</sup> Bejarano Celaya, Margarita. “El feminicidio es solo la punta del iceberg”. *Región y Sociedad*, número especial 4 (2014): 13-43.



El matrimonio y la familia, como se ha observado, son espacios idóneos para que las mujeres sufran de diversas formas de violencia, que son invisibilizadas en la 'intimidad' en la que éstos ocurren. Lo que convierte, según Naciones Unidas, al hogar en el lugar más peligroso para las mujeres<sup>493</sup>, puesto que, tan solo en el año 2017 a nivel mundial fueron asesinadas 50,000 mujeres en manos de sus parejas o familiares<sup>494</sup>.

La cultura del machismo y de violencia contra las mujeres se cruza con una cultura de discriminación hacia los pueblos indígenas y de clasismo en general, paradójicamente en un país con una gran población indígena y donde la mitad de sus habitantes sufren de algún tipo de pobreza. Esta, como se ha observado en capítulos anteriores, afecta principalmente a las niñas y adolescentes, quienes ONU Mujeres señala que una de cada dos vive en situación de pobreza<sup>495</sup>, así como a las mujeres indígenas.

En este sentido, erradicar los matrimonios forzados se complejiza en tanto que las indígenas no solo se enfrentan a una sociedad machista que las controla y discrimina por ser mujeres, sino también a una sociedad y a un Estado que las excluye, las margina y las empobrece por ser indígenas; de forma tal, que las políticas públicas y la legislación de igualdad de género resultan insuficientes para garantizarles la libertad, la autonomía y el reconocimiento de sus derechos humanos, puesto que las estructuras de dominación a las que se enfrentan son estructurales y dobles, a lo interno de sus comunidades y a lo externo con la sociedad mexicana en general.

---

<sup>493</sup> Giuseppe, Imperato. "La violencia contra las mujeres: el síntoma de una profunda falta de respeto". *ONU Noticias*, 25 de noviembre de 2018.

Disponible en: <https://news.un.org/es/story/2018/11/1446291>

Fecha de consulta: 29 marzo de 2019.

<sup>494</sup> Giuseppe, Imperato. "La violencia contra las mujeres: el síntoma de una profunda falta de respeto". *ONU Noticias*, 25 de noviembre de 2018.

Disponible en: <https://news.un.org/es/story/2018/11/1446291>

Fecha de consulta: 29 marzo de 2019.

<sup>495</sup> ONU Mujeres. *Violencia y feminicidio de niñas y adolescentes en México*. Ciudad de México, 2018, p.46.

La violencia contra las mujeres se agrava en las condiciones de violencia endémica que vive el país derivado de los problemas con el narcotráfico y la delincuencia organizada. Las indígenas se enfrentan no solo a la explotación, violencia sexual y desaparición forzada de grupos delictivos que se apropian de sus tierras para el cultivo de drogas y ejercen diversas formas de violencia contra ellas, sino también a las violencias, principalmente la sexual, por parte del Ejército mexicano.

Pese a las diversas condenas por parte del Sistema Interamericano y de las recomendaciones y observaciones del Sistema Universal, este es un tema de nulo interés para el gobierno mexicano quien, en el año 2019, aprobó la creación de una Guardia Nacional que La Oficina en México del Alto Comisionado de Naciones Unidas<sup>496</sup> ha calificado como una estrategia de militarización del país que pone en riesgo los derechos humanos, principalmente los de colectivos en especial situación de vulnerabilidad como son las mujeres indígenas.

La primera tarea del Estado mexicano es visibilizarlas como mujeres y como indígenas, reconocer sus realidades y sus opresiones para poder establecer acciones eficaces que garanticen el pleno acceso a sus derechos humanos. Los obstáculos no son pocos, la diversidad lingüística dificulta el acercamiento de las autoridades y la difusión de la información, así como las ubicaciones en la que se asientan las comunidades indígenas; sin embargo, estos obstáculos se pueden enfrentar si existe voluntad política para destinar recursos que permitan las condiciones para dicho acercamiento.

Asimismo, el Estado requiere establecer una mayor comunicación y coordinación con las autoridades indígenas para que los miembros de sus comunidades conozcan y accedan a las instituciones estatales. Uno de los principales problemas en el

---

<sup>496</sup> Xantomila, Jessica. "ONU: se consolidará militarización con la Guardia Nacional". *La Jornada*, 21 de diciembre de 2018. Disponible en:

<https://www.jornada.com.mx/ultimas/2018/12/21/onu-se-consolidara-militarizacion-con-la-guardia-nacional-5080.html>

Fecha de consulta: 2 de abril de 2019.

diagnóstico de los matrimonios forzados en las comunidades indígenas es que no se cuenta con la información suficiente sobre cuántos matrimonios se realizan y las edades de los contrayentes. Por ello, una de las tareas urgentes para el Estado es que las comunidades inscriban sus matrimonios en el Registro Civil.

Este acercamiento a las instituciones del Estado mexicano, además de contribuir al diagnóstico con datos más precisos, permitirá que las mujeres indígenas conozcan las instituciones y sus derechos, pudiendo acceder a estas cuando, derivado de las costumbres y tradiciones culturales, sus comunidades no les garanticen el respeto y protección de sus derechos humanos. Es urgente que las mujeres indígenas tengan garantizado el acceso a la justicia.

El Estado requiere implementar políticas públicas interseccionales que consideren los diversos sistemas de discriminación que se entrecruzan y agudizan la experiencia de opresión de las mujeres indígenas; es imposible resolver el problema de los matrimonios forzados si están empobrecidas, invisibilizadas y olvidadas, es decir, si no cuentan con condiciones para ejercer su libertad y su autonomía. En este sentido, la tarea del Estado es garantizar el acceso a la educación de las niñas y adolescentes indígenas, así como su incursión al espacio público en mejores condiciones laborales. Actualmente y, como se ha observado, las indígenas se enfrentan a condiciones de trabajo y salarios precarios, la mayoría son artesanas, obreras y, quienes salen de sus comunidades, trabajadoras del hogar.

De igual forma es fundamental que sus comunidades cuenten con acceso a servicios básicos como es atención de salud, alimentación, agua potable, alumbrado público, pavimentación de caminos y carreteras. La pobreza y la escasez les obliga a trabajar desde una edad muy temprana y hasta la vejez, siendo, como se ha visto, las mujeres las mayormente afectadas pues son quienes están a cargo de las labores del hogar y de los cuidados.

La tenencia tierra, en general, es un elemento imprescindible para las comunidades indígenas puesto que es un modo de preservación; sin embargo, los gobiernos, incluido el del actual presidente Andrés Manuel López Obrador, han presentado proyectos en nombre del ‘progreso’ que atentan la supervivencia de los pueblos indígenas, obligándolos a migrar y destituyéndolos de lo que es suyo.

Un aspecto fundamental para garantizar la autonomía de las indígenas es garantizarles la tenencia de la tierra. En México solo el 26.3% de las mujeres son ejidatarias y acceden a ésta por viudez o en casos de migración, la tierra es de los hombres, según el Registro Agrario Nacional, de las 4.9 millones de personas que poseen núcleos agrarios en todo el país, más e 3.6 millones son hombres y solo un millón 204 mil son mujeres<sup>497</sup>.

Como se ha señalado, las mujeres indígenas se enfrentan a una doble discriminación que se entrecruza como parte su propia identidad política, para ellas es tan importante la lucha indigenista como la lucha de género. La opresión social y gubernamental que sufren por ser indígenas refuerza el lazo identitario con sus comunidades; por ello es tan importante la implementación de políticas públicas destinadas a la concientización, sensibilización y educación social, porque hay una deuda histórica con los pueblos indígenas y México requiere reconstruir su propia historia, pero también, porque su inclusión social supone herramientas para que tengan la libertad de decidir sobre su propio proyecto de vida.

Aunado a todo lo anterior, es fundamental establecer acciones jurídicas inmediatas como es la tipificación de los matrimonios forzados en los códigos penales; asimismo, reconocerlos como una forma específica de violencia contra las mujeres en la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia y abordar con mayor

---

<sup>497</sup> Miranda, Fernando. “En México, la tierra no es de las mujeres: solo hay 26% de ejidatarias”. *EL Universal*, 03 de marzo de 2019. Disponible en:

<https://www.eluniversal.com.mx/estados/en-mexico-la-tierra-no-es-de-las-mujeres-solo-hay-26-de-ejidatarias>

Fecha de consulta: 2 de abril de 2019.

profundidad los problemas derivados de la interseccionalidad que pueden sufrir las mujeres indígenas.

Igualmente, es necesaria una reforma constitucional al artículo cuarto, en la que se establezcan como requisitos para contraer matrimonio los 18 años de edad, sin excepciones, así como el libre y pleno consentimiento de las partes; de esta forma, los Estados quedarán obligados a la armonización y cumplimiento de dicha norma. Sobre esta última, la armonización, es imprescindible una revisión de las diversas normativas nacionales, estatales y municipales, a fin de eliminar aquellas en las que persistan disposiciones discriminatorias y se reconozcan los derechos establecidos en la Constitución y, sobre todo, en los mecanismos jurídicos internacionales de los que México es parte.

La juridificación de los derechos es un primer paso para su reconocimiento y protección, y si bien es cierto –y reconocido así por el Sistema Universal- que México ha hecho avances en la materia, el análisis jurídico aquí realizado muestra que quedan muchos pendientes, y la problemática de los matrimonios forzados es uno de ellos. Este reconocimiento en el Derecho debe tener tres elementos que, como afirma Encarna Bodelón, caracterizan cualquier comprensión jurídica de la violencia de género:

“Primera, entender que la violencia es una manifestación de una discriminación social, de una estructura social desigual y opresiva contra las mujeres; segunda, el concepto tiene que permitir explicar que la violencia contra las mujeres tiene varias manifestaciones, aunque se trata de un fenómeno único; tercero, que las intervenciones jurídicas, especialmente las que provienen del ámbito penal, puede incluir prácticas de violencia institucional hacia las víctimas, es decir, que la intervención jurídica debe realizarse de la consideración de que el Estado mismo es un agente que puede producir y reproducir violencia hacia las mujeres”<sup>498</sup>.

---

<sup>498</sup> Bodelón, Encarna. *Op. cit.*, pp. 137 y 138.

Finalmente, pero no menos importante, resulta imperioso que el Estado mexicano comience a elaborar indicadores de violencia de género con mayor periodicidad pues, como se ha podido observar, la mayoría de las encuestas datan de años atrás y no se les da continuidad. En México Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia establece, dentro del proceso de atención a las víctimas de violencia, la creación de un Banco Nacional de Datos e Información sobre Casos de Violencia contra las Mujeres, sin embargo, dicho Banco aún no se ha implementado<sup>499</sup>.

Los indicadores son, además, una obligación internacional para los Estados como medida para erradicar la violencia de género, la falta de indicadores periódicos dificulta el diagnóstico y, por tanto, obstruye en la construcción de medidas eficaces para erradicar esta violencia. En este sentido, la CEDAW ha observado al Estado mexicano<sup>500</sup>:

- a) la falta de coordinación sistemática e institucionalizada entre los tres niveles de gobierno que constituyen el Sistema Nacional para la Igualdad entre hombres y mujeres;
- b) la falta de mecanismos para el seguimiento y la evaluación generales de los efectos de la incorporación de la perspectiva de género, en particular la escasa difusión y utilización de datos desglosados por sexo e indicadores específicamente concebidos para ello.

---

<sup>499</sup> Disponible en: <http://estadistica.inmujeres.gob.mx/formas/convenciones/Nota.pdf>

Fecha de consulta: 2 de abril de 2019.

<sup>500</sup> Observaciones finales sobre el novena informe periódico de México del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, de fecha de 25 de Julio de 2018, p.6.

Disponible en: <https://tbinternet.ohchr.org>

Fecha de consulta: 3 de diciembre de 2018.

Los matrimonios forzados, como una forma la violencia contra las mujeres, requiere de acciones interseccionales, puesto que detrás de éstos existe una cultura machista, clasista y discriminadora del Estado y sociedad que invisibiliza a las mujeres indígenas y las lleva a la otredad convirtiéndolas en las olvidadas de los olvidados. Los matrimonios forzados son un síntoma de lo que significa ser una mujer indígena en un país como es México.





## CONCLUSIONES

*Aquí no más vergüenza por la piel,  
por la lengua, por el vestido, por la danza,  
por el canto, por el tamaño, por la historia.  
Aquí el orgullo de sernos  
morenitas, chaparritas, llenitas,  
ñuu savis bonitas, ñuu savos valiente,  
con la frente digna aquí no el silencio  
aquí el grito, aquí la digna rabia*

*Alberta Cariño<sup>501</sup>*

México se compone de muchos y diversos Méxicos, cada uno es definido según sea la clase social, el poder adquisitivo, el color de piel, la escolaridad y la descendencia: si se proviene de alguna comunidad indígena, si se tiene familia extranjera o si, sencillamente, se es mestizo, es decir, se es mexicano. Ese México paradójico que alberga a uno de los hombres más ricos del mundo y que a su vez tiene a casi a la mitad de su población empobrecida es, como describía Salvador Dalí<sup>502</sup>, un país surrealista.

Marcado por la colonización, el México contemporáneo es sincretismo absoluto: la arquitectura, la comida, las prácticas culturales y religiosas. Sin embargo, esta riqueza cultural es, por decir lo menos, poco valorada por la sociedad mexicana que, nuevamente como legado de la colonización, aspira a la occidentalización y relega a la otredad a esos otros Méxicos, al indígena, al rural y al empobrecido que, en el

---

<sup>501</sup> Alberta, Cariño, ambientalista mixteca asesinada por paramilitares el 27 de abril de 2010. En Tapia González, Aimé. *Mujeres indígenas en defensa de la tierra*. España: Ediciones Cátedra, 2018.

<sup>502</sup> Existe una anécdota sobre una entrevista que el periodista mexicano Jacobo Zabludovsky realizó al pintor español Salvador Dalí, en la que este le afirmó que: “de ninguna manera volveré a México, no soporto estar en un país mas surrealista que mis pinturas”, una frase que quedó inmortalizada en la memoria colectiva mexicana.

imaginario colectivo del mexicano representan el atraso, el pasado y todo lo que México, como nación, no debe aspirar a ser.

De esta forma, la discriminación tan fuertemente interiorizada en la cultura mexicana está institucionalizada y genera estructuras de opresión que invisibilizan a los otros y sus realidades. En esta jerarquía social son las mujeres indígenas mexicanas el último peldaño, ellas son las olvidadas entre los olvidados pues, como se ha sostenido a lo largo del presente trabajo, sufren, cuando menos, la opresión por ser pobres, por ser indígenas y por ser mujeres.

Y es que además de todo esto México no es un país para ser mujer, existe en esta cultura de discriminación otra muy particular hacia las mujeres que se alimenta del estereotipo del 'macho mexicano': el mujeriego, el bebedor, el proveedor, el dominante y el poderoso. El país es, lamentablemente, conocido internacionalmente por sus altas cifras de feminicidios y de otras formas de violencia de género que sufren en mayor medida las mujeres en situaciones de vulnerabilidad.

Una de estas formas de violencia contra las mujeres son los matrimonios forzados que viven las indígenas mexicanas a través de algunas prácticas culturales tradicionales. Esta es una realidad conocida por la sociedad y por el gobierno mexicano, mas sigue sin ser un tema prioritario en la agenda política, pero incluso más allá, no es siquiera un tema en las agendas del feminismo mexicano. Todo esto es, sin duda alguna, reflejo de la invisibilidad en la que viven las indígenas y sus realidades.

A lo largo de este trabajo se han expuesto cuatro grandes temas que, entrelazados, se consideran fundamentales para la investigación: la violencia contra las mujeres y sus diversas formas y escenarios, como son los matrimonios forzados; la realidad que viven las personas indígenas en México, sus luchas y reivindicaciones; la intersección de opresiones a las que se enfrentan; las tensiones entre la defensa cultural y los derechos de las mujeres a partir de un marco teórico del multiculturalismo; y, finalmente la cultura de opresión que viven las mujeres en torno al matrimonio, así como su

regulación en el marco jurídico mexicano. Esto en razón de que, como hipótesis de investigación, los matrimonios forzados en las comunidades indígenas se consideran una forma de violencia contra las mujeres y una causa/consecuencia de la suma de opresiones que viven las mujeres indígenas que se justifican al amparo de la libertad cultural.

En este sentido y siguiendo el orden de los capitulados por razones metodológicas, se expone a continuación las conclusiones derivadas de la presente investigación:

### **Los matrimonios forzados en el marco del derecho internacional sobre la violencia de género**

1. El reconocimiento de la violencia de género como una violación a los derechos humanos y como una problemática social es el resultado de las reivindicaciones que los diversos feminismos han hecho a lo largo de la historia para visibilizar las relaciones desiguales de poder que subordinan, discriminan y violentan a las mujeres. Asimismo, como señala María José Añón, “permite formular una premisa básica, esto es, la plausibilidad de partir de un enfoque de derechos desde el que abordar e iluminar la comprensión de las causas de este proceso, sus principales obstáculos y la relevancia del contexto y sus riesgos en la interpretación de la misma”<sup>503</sup>.

Pese a esto, durante la reconstrucción de los procesos de conceptualización de la violencia de género se observó que no existe por parte de los órganos políticos un suficiente reconocimiento a la labor que, desde la teoría y activismo, las mujeres han tenido en la conceptualización de esta violencia y, sobre todo, en su juridificación en los instrumentos jurídicos internacionales.

---

<sup>503</sup> Añón Roig, María José. *Op. cit.* p.4.

En este sentido, resulta fundamental incorporar la perspectiva feminista en todos los procesos de análisis de las problemáticas sociales ya que, como se ha observado, ha sido a través del feminismo que se ha visibilizado e incluido en el Derecho y en los derechos toda diversidad distinta al modelo hegemónico desde el que fueron contruidos.

2. La adopción de la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer, así como las Recomendaciones Generales en la materia, han sido un paso fundamental para la internacionalización del concepto; sin embargo, es necesario señalar que “Naciones Unidas no pretendió desde un inicio articular una categoría general de violencia de género, ni desvincular su prohibición del principio de igualdad formal (...) el reconocimiento de este fenómeno en su dimensión social, política y jurídica ha sido lento y tardío caracterizado por la falta de atención como un problema de identidad propia (...)”<sup>504</sup>.

La Convención de Belém do Pará del Sistema Interamericano ha sido un instrumento modelo en la erradicación de la violencia de género, empero, en América se cuentan con cifras altísimas de esta violencia, por lo que este instrumento es hasta ahora insuficiente para transformar la realidad de las mujeres del continente.

Los Estados deben incorporar en sus legislaciones el concepto de violencia de género adoptado por los Sistemas de Protección de los Derechos Humanos, en tanto que estos reconocen que esta violencia se manifiesta de diversas formas y en distintos escenarios. Este es, como se ha señalado, una primer paso en la lucha por su erradicación.

3. Los matrimonios forzados, como práctica tradicional nociva, son una forma de violencia de género que sucede en el espacio de la familia y que se convierte en un espacio idóneo para que las mujeres sufran de otras formas de violencia como la

---

<sup>504</sup> Añón Roig, María José. *Op. cit.* p. 11.

sexual, económica, física y psicológica. Entender el fenómeno de los matrimonios forzados como una forma de violencia de género permite comprender que detrás de esta manifestación cultural subyace una desigualdad en las relaciones de poder entre hombres y mujeres.

Por lo anterior, es imprescindible que los Estados reconozcan los matrimonios forzados como una forma de violencia contra las mujeres dentro de las legislaciones condenando, sin que medie justificación cultural o religiosa alguna, cualquier unión forzada y estableciendo como requisito para contraer matrimonio, sin excepción, la edad mínima y el libre consentimiento de ambos contrayentes.

### **Ser mujer y ser indígena**

1. Las mujeres indígenas se enfrentan, por su identidad como indígenas, a una marginación, exclusión y discriminación estructural que atenta constantemente con su supervivencia. Esta experiencia de opresión que comparten con los hombres de sus comunidades genera un profundo sentimiento de identificación e identidad colectiva que las hace definirse, antes que mujeres, como indígenas.

Es por esto que sus procesos emancipatorios y de lucha no se entiendan sin sus iguales, los hombres indígenas, tampoco que sus demandas de género no se entrelacen necesariamente a sus demandas como indígenas. Y es que, si bien como mujeres comparten la experiencia de la opresión patriarcal que viven también las blancas occidentales y occidentalizadas, sus realidades son otras y, a partir de ahí, construyen sus reivindicaciones y luchas. La historia de sus pueblos es determinante para ellas y solo a partir del conocimiento de esta es que puede comprenderse el feminismo indígena.

2. Las indígenas mexicanas no son las víctimas pasivas que el relato colectivo ha querido dejar ver, incluso el del feminismo mexicano. Como se ha observado, no

solo han participado activamente en la defensa por sus pueblos y sus tierras, sino que además han construido de forma crítica y reflexiva reivindicaciones que, como mujeres, requieren para generar condiciones de igualdad dentro y fuera de sus comunidades.

La tarea del feminismo mexicano debe ser de acompañamiento, establecer un diálogo intercultural en el que se debatan sus opresiones dentro y fuera de las comunidades, pero deben ser ellas quienes determinen qué debe cambiarse, porque como señala Mohanty, es necesario “interpretar la violencia contra las mujeres dentro de los parámetros de cada sociedad”<sup>505</sup>. Esto significa que el valor cultural, es decir, la calificación de ‘bueno’ o ‘malo’ sobre cada tradición cultural debe de venir de las propias mujeres indígenas, quienes poseen la cultura y quienes están dentro de ella<sup>506</sup>.

Una de las demandas principales que han hecho las indígenas mexicanas tiene que ver con las prácticas culturales en torno al matrimonio, puesto que consideran que no existe libertad si no se tienen condiciones para elegir el propio proyecto de vida. Por ello han reivindicado su derecho a decidir cuándo y con quién casarse, si es que quieren hacerlo; de igual forma, han denunciado las diversas formas de violencia que sufren a partir de estas uniones y el poco respaldo que les brindan sus comunidades al justificarlas en las tradiciones y costumbres.

3. El contexto y la historia de los pueblos indígenas en México permite ver los sistemas de dominación que se intersectan y agudizan sus experiencias de discriminación. Por esta razón es imprescindible un análisis interseccional que permita ver en qué medida estas intersecciones generan nuevas formas específicas de opresión, ya que enfocarlo únicamente como una cuestión cultural

---

<sup>505</sup> Talpade Mohanty, Chandra “Cartographies of Struggle: Third World Women and The Politics Feminism”. Op. cit., p.69.

<sup>506</sup> Benhabib, Seyla. Las reivindicaciones de la cultura, igualdad y diversidad en la era global: Katz, 2006. Traducido por Alejandra Vasallo, p.32.

puede suponer, como señala Ruth Mestre, “una criminalización excesiva de las comunidades que la practican en lugar de mayor eficacia en la prevención”<sup>507</sup>.

En este sentido, la interseccionalidad permite una comprensión más profunda de las problemáticas sociales y, de esta forma, es posible establecer políticas públicas verdaderamente eficaces en tanto que parten de una perspectiva global del problema. En el caso de los matrimonios forzados es a través de la interseccionalidad que es posible entender que no se trata únicamente de un asunto cultural, sino que para garantizar la autonomía y libertad de las mujeres se requiere de un mínimo de condiciones indispensables.

Por lo tanto, los retos que implica la erradicación de los matrimonios forzados en las comunidades indígenas no se limitan a una mera supresión de una práctica cultural, es decir, la responsabilidad no solo es para estas comunidades, lo es también para el Estado y para la sociedad, en tanto que estos matrimonios son el resultado de una experiencia de discriminación que sufren las mujeres indígenas como consecuencia de la interacción de los diversos sistemas de opresión fuertemente institucionalizados.

Los Sistemas Universal e Interamericano han sido enfáticos en la necesidad de incorporar la interseccionalidad en los diagnósticos, legislaciones y políticas públicas a efecto de entender mejor cómo se correlaciona la mayor vulnerabilidad de las personas con la intersección de los sistemas de opresión y, cómo, desde esta perspectiva pueden generarse soluciones más eficaces.

---

<sup>507</sup> Mestre, Ruth. *Op. cit.*, p.214.

## **Violencia en nombre de la tradición**

1. Las culturas deben ser constantemente revisadas, para lo cual se requiere una serie de condiciones mínimas: primero, la comprensión de la cosmovisión de la cultura evitando cualquier apropiamiento de la misma, en este sentido, la valoración final debe hacerla los miembros del grupo en cuestión. Segundo, establecer un diálogo intercultural en el que la voz principal sea la de los miembros de dicha cultura; y, finalmente, que esta revisión parta de una perspectiva feminista interseccional y de derechos humanos.

Solamente a partir de estas condiciones es posible construir una relación entre feminismo y multiculturalismo, sin que este, como señalaba Okin, sea malo para las mujeres, puesto que los límites de la defensa cultural serán siempre los derechos humanos. Y precisamente porque las dinámicas culturales son tan propias de cada grupo, es indispensable establecer un diálogo cultural que sea respetuoso en su acercamiento.

Es imprescindible entender la cultura como un acontecer colectivo en permanente redefinición y acomodo, y no como algo fijo, repetitivo y disciplinado<sup>508</sup>; esto significa que los usos y costumbres, en tanto manifestación de lo cultural, pueden no solo ser revisados, sino modificados sin que ello implique un menoscabo en la identidad colectiva.

2. Para el feminismo indígena el diálogo con el multiculturalismo es fundamental, puesto que parten del reconocimiento de la diversidad y de una profunda crítica al etnocentrismo. Estas dos teorías, como conjunto de teorías, no son antagónicas, por el contrario, son complementarias e indispensables para garantizar la justicia social. En este sentido, el feminismo y el multiculturalismo son aliados en una relación que parte de dos pilares fundamentales: la democracia deliberativa y el respeto a los derechos humanos.

---

<sup>508</sup> Gargallo Celentani, Francesca. *Op. cit.* p. 26.



En consecuencia, no es justificable ni cabe defensa cultural alguna de las prácticas tradicionales indígenas que constituyan un matrimonio forzado, estas, como lo han vindicado las mismas indígenas, deben ser erradicadas y sustituidas por otras costumbres o tradiciones que respeten los derechos de las mujeres, garanticen su autonomía y libertad de decidir sobre su proyecto de vida.

Ha sido de suma importancia el reconocimiento internacional de que algunas prácticas culturales y religiosas son una forma de violencia contra las mujeres, pues es en la intimidad de la colectividad de estos grupos donde se invisibilizan diversas formas de opresión hacia las mujeres. Entender estas prácticas como una forma de violencia permite comprender que la raíz son las relaciones históricamente desiguales de poder y que esta desigualdad es estructural y en su gran mayoría es institucionalizada por los Estados y por el Derecho.

Los matrimonios forzados son una forma de violencia de género producto de las relaciones históricamente desiguales entre hombres y mujeres; pero son también, en el caso de las mujeres indígenas, una causa/consecuencia de la suma de diversos factores de opresión que, dadas las condiciones de vulnerabilidad, crean esta única experiencia de opresión.

### **Los derechos de las mujeres y los matrimonios forzados en México**

1. Existe por parte del Estado mexicano una tolerancia a las tradiciones culturales discriminatorias como resultado de la indiferencia histórica –o de la inclusión simulada- que los gobiernos tienen hacia los pueblos indígenas. Hace falta, como se ha señalado, legislar sobre los matrimonios forzados, sobre los derechos de las mujeres indígenas y, sobre todo, voluntad política puesto que los adelantos normativos hasta ahora realizados no corresponden a su aplicación.

Para garantizar el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia es imprescindible que los Estados adopten un concepto amplio sobre violencia de género; es decir, uno que reconozca todas las formas posibles en que esta puede ocurrir y que, a su vez, permita el reconocimiento de otras formas de violencia que puedan llegar a surgir, pues hay que tener presente que el patriarcado es capaz de mutar, transformar y adaptarse conforme evolucionan las sociedades.

2. Uno de los pendientes del Estado mexicano es incorporar la interseccionalidad en sus textos jurídicos, pues, como se ha observado, mantiene un enfoque unitario y como mucho en algunos textos incorpora la referencia a la discriminación múltiple, lo que incide en la eficacia de las políticas públicas que resultan insuficiente para garantizar la igualdad entre hombres y mujeres, así como para erradicar las situaciones de discriminación y violencia que estas sufren, principalmente las indígenas y las que se encuentran en otras situaciones de vulnerabilidad.

Existen avances en el desarrollo legislativo e institucional de los derechos de las mujeres en México, sin embargo, resulta insuficiente para garantizar los derechos humanos de las mujeres si no se acompaña de acciones interdisciplinarias y de una verdadera voluntad política que se refleje en los presupuestos destinados a generar condiciones de igualdad, de no discriminación y de una vida libre de violencia para las mujeres. Asimismo, existen tareas pendientes como la homogenización de la legislación, la armonización con los instrumentos jurídicos internacionales en materia de derechos humanos y la eliminación de disposiciones jurídicas discriminatorias presentes en algunas legislaciones estatales o municipales.

3. No existe libertad si hay pobreza y no hay justicia si esta es inaccesible; las mujeres indígenas se enfrentan a dos principales problemas en el acceso a la justicia mexicana: primero, por las condiciones de ruralidad y de pobreza en las que viven, en las que carecen de servicios básicos como es el transporte público y la

falta de pavimentación de carreteras y caminos, así como por la escasez de traductores e intérpretes en las instituciones públicas.

Segundo, por la violencia institucional a la que se enfrentan que, como señala Encarna Bodelón, se manifiesta, entre otras formas, en la falta de confianza de las mujeres en el sistema de justicia penal, a través de la conceptualización jurídica de las situaciones de violencia de género y su vaciamiento conceptual, así como en la experiencia en los juzgados de las mujeres<sup>509</sup>.

Mientras los pueblos indígenas sigan siendo excluidos, discriminados y empobrecidos es imposible erradicar los matrimonios forzados, porque como se ha observado, algunos de estos son un medio para que estos pueblos subsistan. Tampoco será posible erradicarlos si las mujeres no tienen acceso a la propiedad de la tierra, mientras sigan excluidas del espacio público, de la educación y solo tengan acceso a trabajos precarios y mal pagados.

Se debe reconocer la especificidad de las mujeres indígenas en el Derecho y de sus derechos, comenzando por visibilizarlas en las leyes de igualdad y en materia de pueblos indígenas, reconociendo sus problemáticas sociales pues, como se ha sostenido en un inicio, el dar nombre a estas es reconocerlas y es un primer paso para la transformación de las realidades sociales.

---

<sup>509</sup> Bodelón, Encarna. *Op. cit.* p.151.



## FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

Álvarez, Silvina.

-“La autonomía personal y la perspectiva comunitarista”. *ISEGORIA*, número 21 (1999): 69-99.

- “La autonomía reproductiva. Relaciones de género, filiación y justicia”. *Revista Jurídica Universidad Autónoma de Madrid*, número 35, (nov. 2017): 145-170.

Amorós, Celia.

- “Feminismo y multiculturalismo” En *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. Debates sobre el género al multiculturalismo*. Editado por Celia Amorós y Ana de Miguel, pp. 215-265. España: Minerva Ediciones, 2005.

- “El feminismo: senda no transitada de la ilustración”. *Isegoría*, número 1 (1999): 139-150.

Añón Roig, María José. “Violencia con género. A propósito del concepto y la concepción de la violencia contra las mujeres”. *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del derecho*, número 33 (2016): 1-16.

Alberti Manzanares, Pilar. *El discurso polifónico acerca de las mujeres indígenas en México: Académicas, gobierno e indígenas*. En “Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México, editado por Pérez-Gil, Elena, 183-220. México: Porrúa, 2004.

Aquino Moreschi, Alejandra. “No me desilusioné del movimiento, me desesperé. Las paradojas de la militancia zapatista en tiempos de guerra”. *Nueva antropología*, volumen 26, número 78 (2013): 163-189.

Amorós, Celia, *Feminismo: igualdad y diferencia*. México: Colección de libros Pueg, 1994.

Atencio, Graciela. “Femicidio-Femicidio: un paradigma para el análisis de la violencia de género”. *Feminicidio.net*.

Barranco Avilés, Ma. del Carmen.

-“La incidencia de la condición de no padecer enfermedad infecto-contagiosa en los derechos de las personas con VIH”. *Revista Multidisciplinar del SIDA*, volumen 1, número 1(Mayo 2013): 14-21.

- “Capacidad jurídica y discapacidad: el artículo 12 de la Convención de Derechos de las Personas con Discapacidad”. *Anuario Facultad de Derecho-Universidad de Alcalá*, número 5 (2012):53-80.

Bartra, Eli.

-“El movimiento feminista en México y su vínculo con la academia”. *La ventana*, número 10 (1999): 214-234.

-“Tres décadas de neofeminismo en México”, en Eli Bartra, Anna M. Fernández Poncela y Ana Lau. *Feminismo en México, ayer y hoy*. México. Universidad Autónoma Metropolitana: 2000.

Barrère Uzueta, Ma. Ángeles. “La interseccionalidad como desafío al *mainstreaming* de género en las políticas públicas”. *Revista Vasca de Administración pública*, número 97-88 (2010): pp.225-252.

Benhabib, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura, igualdad y diversidad en la era global*: Katz, 2006. Traducido por Alejandra Vasallo.

Bonfil, Paloma. “Lo público es ancho y ajeno. Obstáculos y desafíos para la construcción de una agenda de mujeres indígenas. En *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, coordinado por Aída Hernández y otras, pp. 55-79, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2004.

Beauvoir, Simone. *El segundo sexo. Los hechos y mitos*. Buenos Aires: Siglo XX, 1981.

Bejarano Celaya, Margarita. “El feminicidio es solo la punta del iceberg”. *Región y Sociedad*, número especial 4 (2014): 13-43.

Benson, M. “The political economy of women’s liberation”. En Mallos (editor), *The politics of housework*. Londres. Allison and Busby: 1980.

Carneiro, Sulei. "Ennegrecer al feminismo: la situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género". En *Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe. Nouvelles Questions Feministes* volumen 24, número 2 (2005): pp.4-119.

Cardaci, Dora "Visibilidad y protagonismo de las redes y ONG en el campo de la salud". En *Feminismo en México. Revisión histórica-crítica del siglo que termina*, coordinado por Griselda Castañeda Gutiérrez, 83-95. México: Pueg, 2002.

Casasola. *Historia gráfica de la Revolución mexicana*. Volumen 2. México: Trillas, 1973.

Casares García, Esther. "La función de la mujer en la familia, principales enfoques teóricos". *Aposta Revista de Ciencias Sociales*, número 36 (2008): pp. 1-21.

Cancado Trindade, Antonio. "El sistema interamericano de protección de los derechos humanos". En *La protección internacional de los derechos humanos en los albores del siglo XXI*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.

Curriel, Onchy. "La crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista". *Revista NOMADAS*, número 26 (2007): 1-8.

Cuenca Gómez, Patricia. "Sobre la inclusión de la discapacidad en la teoría de los derechos humanos". *Revista de Estudios políticos*, número 158 (2012): 103-137.

De Asís, Rafael. "De nuevo sobre la accesibilidad: diseño, medidas, ajustes, apoyos y asistencia". *Papeles en el tiempo de los derechos*, número 4(2017): 2-17.

De Miguel, Ana. "Feminismos". En *Diez palabras claves sobre mujer*, por Amorós Celia directora. España: Verbo divino, 2002.

De la Cruz, Carmen. *Derechos y desarrollo humano*. El Salvador: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo en San Salvador, 2017.

De la Torre Villar, E. *La Constitución de Apatzingán y los creadores del Estado mexicano*. México: Instituto de investigaciones Históricas de la Universidad Autónoma de México, 1964.

De las Heras Aguilera, Samara. "Una aproximación a las teorías feministas". *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, número 9 (2009): pp.45-82.

Dufort, Lucía. “El feminismo de Sor Juana Inés de la Cruz”. Proyecto fin de carrera, Stockholms Universitet, 2011.

Espinosa Damián, Gisela. “Movimientos de mujeres indígenas y populares en México. Encuentros y desencuentros con la izquierda y el feminismo”. *Laberinto*, 29 (2009): 9-28.

Bodelón, Encarna. “Violencia institucional y violencia de género”. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, número 48 (2014): 131-155.

Engels, Friedrich. *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Cuarta edición. España: Ediciones Público, 2010.

Facio, Alda. “Hacia la otra Teoría Crítica del Derecho”. En *Género y Derecho*, compilado por Lorena Fries y Alda. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1999.

Femenías, María Luisa.

-“El feminismo Postcolonial y sus límites”. En *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*. Editado por Celia Amorós y Ana de Miguel, 152-215. Madrid: Minerva Ediciones, 2005.

-“Multiculturalismo y género”. *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, número 27 (2017):23-46.

-*El género del multiculturalismo*. Argentina: Universidad de Quilmes, 2007.

Ferrante, Carolina y Dulkuen, Juan. “Discapacidad y opresión. Una crítica desde la teoría de la dominación de Bourdieu”. *Revista de ciencias sociales*, volumen 30, número 40 (2012): 151-168.

Fraser, Nancy y Honneth, Axel. *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político filosófico*. España: Ediciones Morata S.L., 2006. Traducido por Pablo Manzano.

Friedan, Betty. *Mi vida hasta ahora*. Madrid: Cátedra, colección feminismos, 2003.

Fries, Lorena. “Los derechos humanos de las mujeres: aportes y desafíos”. *Flacso Ecuador*, 2001: 45-63.



García Bueno, María Paz. *Manual de prevención de la violencia de género en extranjeras: buenas prácticas*. España: Confederación Nacional Mujeres en Igualdad y Fondo Europeo para la Integración.

García, Luz María y otras. *Las mujeres indígenas de México: su contexto socioeconómico, demográfico y de salud*. México: Instituto Nacional de las Mujeres, 2006.

Gargallo Celentani, Francesca.

-Feminismos desde Abya Yala, Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América: Corte y Confección, 2014.

-"Feminismos no académicos, feminismos no estudiados. El "inconcebible" feminismo de los pueblos originarios".

URL: [www.francescagargallo.wordpress.com](http://www.francescagargallo.wordpress.com) (blog).

-"La urgencia de descolonizar el feminismo".

URL: [www.francescagargallo.wordpress.com](http://www.francescagargallo.wordpress.com) (blog).

Gudes, AC.; Bott, S.; García-Moreno, C. y Colombini M. "Cerrar la brecha: revisión mundial acerca de las intersecciones entre la violencia contra la mujer y la violencia contra los niños y las niñas". *Revista Panamericana Salud Pública*, número 41 (2017): 1-15.

Guerrero, J. *La génesis del crimen en México*. México: Liberia de la Vda. De Charles Bouret.

Groening, E. *Mexico and its heritage*. Nueva York: Appleton-Century Company, 1928.

Harris, C.C. *Familia y sociedad industrial*. Barcelona. Península: 1986. Traducido por Marco-Aurelio Galmarini.

Harvey, Neil. *La rebelión de Chiapas. La lucha por la tierra y la democracia*. México: Ediciones Era, 2000.

Hancock, M.A. "When Multiplication Doesn't Equal Quick Addition: Examining Intersectionality as a Research Paradigm". *Perspectives on Politics* 5, número 1 (2017): 63-79.

Hernández Castillo, Rosalva Aida.

-“Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género”. *Debate feminista* 24, (2012): 206-230.

-“Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo”. En *Más allá de feminismo, caminos para andar*, coordinado por Margara Millán, pp.183-211. México: Red de Feminismos descoloniales, 2014.

Hill Collins, Patricia. *Black feminist thought, knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. Segunda edición. Nueva York, 2002.

Igareda González, Noelia. "Debates sobre la autonomía y el consentimiento en los matrimonios forzados". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* [Online], Volumen 47(23 abril 2013): 203-219.

Iribarne González, María de la Macarena. “Flora Tristán y la tradición del feminismo socialista”. Tesis doctoral, Universidad Carlos III de Madrid, 2009.

Igareda González, Noelia. “El problema de los matrimonios forzados”. *Oñati socio-legal, volumen 5*, número 2 (2015): 613-624.

Kollontai, Alejandra. “Memorias”. En *Alejandra Kollontai 1872-1952*, por De Miguel, Ana. Madrid: Ediciones del Orto, Biblioteca de Mujeres, 2001.

Kymlicka, Will. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Editorial Paidós, 1996. Traducido por Carmen Castells.

La Barbera, MariaCaterina. “Interseccionalidad, un ‘concepto viajero’: orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea”. *Interdisciplina 4*, número 8 (2016): 105-122.

Lagarde Y de los Ríos, Marcela. “Antropología, feminismo y política: violencia feminicida y derechos humanos de las mujeres”. En *Retos teóricos y nuevas prácticas*, coordinado por Bullen, Margaret. España: 2008.

Lamas, Marta. “Fragmento de una autocrítica”. En *Feminismo en México. Revisión histórica-crítica del siglo que termina*, coordinado por Griselda Castañeda Gutiérrez, 71-79. México: Pueg, 2002.

Laporta, Elena.

-“El feminicidio/femicidio: reflexiones desde el feminismo jurídico”. Trabajo de fin de máster, Universidad Carlos III de Madrid, 2012.

-Laporta, Elena. “La tipificación del feminicidio en México”. *Feminicidio.net*.

Lerner, Gerda. *The creation of patriarchy*. Nueva York: University Press, 1986.

Lindgreen, J. Ralph y otros. *The law of sex discrimination*. Cuarta edición. Canadá: Cengage learning, 2011.

Lorde, Audre. *Sister outsider: Essays and speeches*. New York: The Crossing Press, 1984.

Lugones, María. “Hacia un feminismo descolonial”. *La manzana de la discordia* volumen 6, número 2 (2016): 105-117.

Moller Okin, Susan. “Is Multiculturalism bad for women?”. En *Is Multiculturalism Bad for Women?* Joshua Cohen, Matthew Howard and Martha C. Nussbaum, editores. *Princeton University Press* (1999): 1-17.

Mateos, Marlise y Paradis, Clarisse. “Los feminismos latinoamericanos y su compleja relación con el Estado: debates actuales”. *Iconos, Revista de ciencias sociales*, número 45 Enero (2013): 91-107.

Marcovich, Malka. *Guía de la Convención de la ONU de 2 de diciembre de 1949, para la represión de la trata de personas y de la explotación de la prostitución*. Francia: 1998.

Macías, A. *Contra viento y marea: el movimiento feminista en México hasta 1940*. México: Colección libros del Programa Universitario de Estudios de Género de la Universidad Autónoma de México, 2012.

Mestre, Ruth. “Las MGF como una forma cultural de violencia contra las mujeres en el Convenio de Estambul”. *Revista Europea de Derechos Fundamentales*, número 20 (2017): 205-219.

Mejía Guerrero, Luz Patricia. “La Comisión interamericana de mujeres y la Convención de Belém do Pará. Impacto en el Sistema Interamericano de derechos humanos”. *Revista IIDH*, Número 56 (2012).

Moschetti, Olive Carol. “Conjugal Wrongs Don’t Rights: International Feminist Activism, Child Marriage and Sexual Relativism”. Tesis doctoral. Universidad de Melbourne, 2006.

Montaño, Sonia (coord.). “Ni una más! El derecho a vivir una libre de violencia en América Latina y el Caribe”. En *Las cifras de la violencia*, 26-76. Santiago de Chile: CEPAL, 2007.

Mill, John S. “La sujeción de la mujer”. En *Ensayos sobre la igualdad sexual*. Barcelona: Península, 1973.

Milyares, Alicia. *El manifiesto de Séneca Falls (1948)*. Número 75. Madrid: Leviatán, 1999.

Montúfar Contreras, Olga. “Mujeres y niñas con discapacidad”. En *Debate General sobre Mujeres y Niñas con Discapacidad del Comité de Naciones Unidas sobre Derechos de las Personas con Discapacidad*, editado por el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, pp. 62-64. España: 2014.

Navarro Michel, Mónica. “ El matrimonio forzado como manifestación de la violencia de género”. En *Análisis feminista del derecho. Teorías, igualdad, interculturalidad y violencia de género*, coordinado por Ana Sánchez Urrutia y Núria Pumar Beltrán, pp. 127-152. Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 2013.

Nash, Mary.

-“Mujeres en el mundo”. En *Historias, retos y movimientos*. Madrid: Alianza, 2004.

-*Multiculturalismos y género*. Barcelona: Bellaterra, 2001.

Navarrete Linares, Federico. *Los pueblos indígenas de México*. Primera edición. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008.

Parekh, Bhikhu. "A varied moral world". En Joshua Cohen, Mathew Howard y Martha Nussbaum, editores. *Is multiculturalism bad for women?*. Princetown University Press, 1999.

Padierna Jiménez, María del Pilar. "Mujeres zapatistas: la inclusión de las demandas de género. *Argumentos México (online)*, número 73 (2013): 133-142.

Ponce, Patricia; Muñoz, Rubén y Stival, Matías. (2017). Pueblos indígenas, VIH y políticas públicas en Latinoamérica: una exploración en el panorama actual de la prevalencia epidemiológica, la prevención, la atención y el seguimiento oportuno. *Salud colectiva*, 13(3), 537-554.

Ponce, Patricia y Núñez Noriega, "Pueblos indígenas y VIH-SIDA". *Desacatos* (2011): 7-10.

Peces Barba, Gregorio. *Curso de derechos fundamentales, teoría general*. España: Colección de la Universidad Carlos III de Madrid y Boletín Oficial del Estado, 1999.

Pérez de la Fuente, Oscar.

- "Indígenas y derechos colectivos: ¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?". *Derechos y Libertades: revista del Instituto Bartolomé de las Casas*, año IX, no. 13 (2004): 399-428.

- "Feminismo y multiculturalismo. Una versión de Ariadna en el laberinto de las identidades". En Consejo editorial colección "Cuadernos Bartolomé de las Casas". *Perspectivas sobre feminismo y derecho* (2012): 123-150.

- *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*. Madrid: Dykinson, 2005.

Puleo, Alicia.

- "El patriarcado: ¿una organización social superada?". *Temas para el debate*, número 1 33 (2005): 39-42.

- "El feminismo radical de los setenta: Kate Millet". En *Historia de la teoría feminista*, por Amorós, Celia, coordinadora. Madrid: Thetys S.A., 1994.

- "Patriarcado". En *Diez palabras clave sobre mujer*, editado por Celia Amorós, 21-54. España: Estrella Verbo Divino, 1995.

Rahman, Anika y Nahidm Toubia. *Female genital mutilation: a guide to laws and policies worldwide*. Nueva York: Zed Books, 2000.

Rousseau, JJ. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Alianza, 1980.

Rodríguez Palop, María Eugenia. *Claves para entender los nuevos derechos*. Madrid: Catarata, 2011.

Russell H., Diana y Radford, Jill. *Feminicide: the politics of Woman killing*. Nueva York: Twayne Publisher, 1998.

Reyes Gómez, Laureano. "Etnología social: la vejez en contextos indígenas". *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, volumen 10, número 38 (2012):69-71.

Rovira, Guiomar. *Mujeres de Maíz*. México: Era, 1997.

Saavedra Álvarez, Yuria. "El sistema africano de derechos humanos y de los pueblos". En *Anuario mexicano de derecho internacional*, pp.671-712. México: Prolegómenos, 2008.

Segato, Rita.

-“Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje”. En *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. 211-244. Argentina: Prometeo Libros, 2015.

-“Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial modernos de alta intensidad”. En *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*, 69-100. Argentina: Prometeo Libros, 2015.

Smart, Carol. *Introducción a la sociología del Derecho*. Trad. M. Atienza. Madrid: Taurus, 1985.

Serrat, E. "El feminismo mexicano de cara al siglo XXI". *El Cotidiano*, número 16 abril-marzo (2000): ISSN0186-1840.

Talpade Mohanty, Chandra.

-“Bajo los ojos de occidente”. En *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, coordinado por Liliana Suárez Navaz y Aída Hernández, pp. 1-23. Madrid: Cátedra, 2008. Traducido por María Vinós.

-“Cartographies of Struggle: Third World Women and The Politics of Feminism”, en Talpade Mohanty, C. Russo, A., Y Torres, *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1991.

Tapia González, Aimé. *Mujeres indígenas en la defensa de la tierra*. Madrid. Cátedra: 2018.

Taylor, Charles. *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. México: Fondo de Cultura Económico, 1993. Traducido por Mónica Utrilla de Neira y otras.

Trujillo, E. *Leona Vicario: la mujer fuerte de la independencia de México*. México: Ediciones Xóchitl, 1945.

Ulloa Xiáurriz, Teresa y otros. “Visibilización de la violencia contra las mujeres en los usos y costumbres de las comunidades indígenas”. México: Comisión Nacional para Prevenir y Erradicar la Violencia contra las Mujeres, 2011. Testimonio: Pasado Autoridad de Chamula (E 6:H55).

Várcacel, Amelia. *La memoria colectiva y los retos del feminismo*. Santiago de Chile: CEPAL, 2001.

Valladares de la Cruz, Laura R. “Los derechos humanos de las mujeres indígenas: De la aldea local a los foros internacionales”. *Alteridades* volumen 18, numero 35( 2008).

Viveros Vigoya, Mara. “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate Feminista* 52 (2016): 1-17.

Vuorisalo-Tiitinen, Sarri. “¿Feminismo indígena? Un análisis crítico del discurso sobre los textos de la mujer en el movimiento zapatista 1994-2009”. Tesis doctoral, University of Helsinki, 2011.

Young, Iris Marion. *La justicia y la política de la diferencia*. España: Ediciones Cátedra, 2000. Traducido por Silvina Álvarez.

Zota-Bernal, Andrea Catalina. “Incorporación del análisis interseccional en las sentencias de la Corte IDH sobre grupos vulnerables, su articulación con la interdependencia e indivisibilidad de los derechos humanos”. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad* número 9 (2015): 67-85.

### **Instrumentos internacionales**

Asamblea General de Naciones Unidas, Resolución 52/99.

Asamblea General de Naciones Unidas, Resolución 843, 1954.

Asamblea General de Naciones Unidas, Resolución 61/143, 2008.

Asamblea General de Naciones Unidas, Resolución 63/155, 2008.

Asamblea General de Naciones Unidas, Resolución S-27/2 “Un mundo apropiado para los niños”, 2002.

Carta de las Naciones Unidas, 1945.

Carta de Organización de Estados Americanos, 1967.

Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos, 1990.

Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, 1994

Convenio número 111 de la Organización Internacional del Trabajo, 1958.  
Convenio sobre esclavitud, 1926.

Convención Americana sobre Derechos Humanos, 1969.

Convención suplementaria sobre la abolición de la esclavitud, 1956.

Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, 1979.



Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad, 2006.  
Convención sobre la nacionalidad de la mujer casada, 1957.

Carta Árabe de Derechos Humanos, 2004.

Convenio sobre arreglos Regionales para la promoción del bienestar de la infancia en Asia Meridional, 2002.

Convenio del Consejo de Europa sobre prevención y lucha contra la violencia contra la mujer y la violencia doméstica, 2014.

Comité para la eliminación de la discriminación contra la mujer, Recomendación General No.12, 1989.

Comité para la eliminación de la discriminación contra la mujer, Recomendación General No.19, 1992.

Comité para la eliminación de la discriminación contra la mujer, Recomendación General No. 21, la igualdad en el matrimonio y en las relaciones familiares, 1997.

Consejo de Seguridad de Naciones Unidas, Resolución No. 1325, 2000.

Declaración Universal de los Derechos Humanos, 1948.

Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, 1948.

Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer, 1993.

Declaración y Programa de Acción de Viena, 1993.

Declaración y Plataforma de Acción de Beijing, 1995.

Directiva 2012/29/UE

Estatuto de Roma, 1998.

Manual sobre la violencia contra la mujer, 2010.

Observación General 28 del Comité de Derechos Humanos, 68 período de sesiones, 2000, relativa a la igualdad de derechos entre los hombres y las mujeres.

Observación General 28 del Comité de Derechos Humanos, 68 período de sesiones, 2000, relativa a la igualdad de derechos entre los hombres y las mujeres.

Observaciones finales sobre el novena informe periódico de México del Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, de fecha de 25 de Julio de 2018.

Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos, 1966.

Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, 1966.

Plan de Acción Mundial para la Promoción de la Mujer, 1974.

Protocolo a la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos, 1990.

Protocolo para Prevenir, Reprimir y Sancionar la Trata de Personas, Especialmente de Mujeres y Niños, 2003.

Recomendación General Número 19 del Comité de Discriminación Racial, 47 período de sesiones, 1995, relativa al artículo 3 de la Convención.

Recomendación General Número 12 de la CEDAW, 8 período de sesiones, 1989, relativa a la violencia contra la mujer.

Recomendación General Número 14 de la CEDAW, 9 período de sesiones, 1990, relativa a la circuncisión femenina.

Recomendación General Número 19 de la CEDAW, 11 período de sesiones, 1992, relativa a la violencia contra la mujer.

Recomendación General Número 24 de la CEDAW, 20 período de sesiones, 1999, relativa a la mujer y la salud.

Recomendación General Número 25 del Comité de Discriminación Racial, 56 período de sesiones, 2000, relativa a las dimensiones de la discriminación racial relacionadas con el género.

Recomendación General Número 27 del Comité de Discriminación Racial, 57 período de sesiones, 2000, relativa a la discriminación de los romaníes.

Recomendación General Número 34 del Comité de la CEDAW, relativa los derechos de las Mujeres rurales, 2016.

Suplemento del Manual sobre la violencia contra la mujer, 2010.

### **Informes internacionales**

Amnistía Internacional, México: Mujeres indígenas e injusticia militar. Informe 41/033/2004, del 23 de noviembre de 2004.

Council of Europe, *Forced marriages in Council of Europe member states*. A comparative study of legislation and political initiatives. Strasbourg: 2005.

Estudio del Secretario General de Naciones Unidas. *Poner fin a la violencia contra la mujer. De las palabras a los hechos*. Organización de las Naciones Unidas. Nueva York: 2006.

Estudio sobre la situación de las personas indígenas con discapacidad con especial atención a los desafíos que enfrentan respecto del pleno disfrute de los derechos humanos y la exclusión social, del Consejo Económico y Social de Naciones Unidas, del 12 periodo de sesiones, año 2013.

Estudio a fondo sobre todas las formas de violencia contra la mujer, Informe A/61/122 del Secretario General de Naciones Unidas, Nueva York, año 2006.

Informe sobre la situación de los derechos de los pueblos indígenas por la Organización AIDA a propósito de la visita oficial a México del 8 al 17 de noviembre de la Relatora Especial de Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, Sra. Victoria Tauli-Corpuz, Ciudad de México, 8 de noviembre de 2017.

Informe del Secretario General de Naciones Unidas, 60 periodo de sesiones, relativo a “La mujer, la niña y el VIH y el SIDA”, año 2016.

Informe A/HRC/4/23 de la Relatora Especial sobre los derechos humanos de las víctimas de la trata de personas, especialmente Mujeres y niños, Sra. Sigma Huda, del 24 de enero de 2007.

Informe sobre México elaborado por el Comité para la eliminación de la discriminación contra la mujer bajo el artículo 8 del Protocolo facultativo de la convención y respuesta del Estado mexicano, del 27 de enero de 2005.

I Informe regional: *Situación y análisis del feminicidio en la región centroamericana*. San José Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 2006.

Informe de la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, sus causas y consecuencias, Sra. Radhika Coomaraswamy, presentado de conformidad con la resolución 2001/49 de la Comisión de Derechos Humanos. “Prácticas culturales dentro de la familia que entrañan violencia contra la mujer”, E/CN.4/2002/83 del 31 de enero de 2002.

Informe Complementario al Estudio presentado por el Secretario General, denominado “Mairin Iwanka Raya: Mujeres Indígenas Confrontan la Violencia”, 2006.

UNICEF, “Committing to child survivor: a promise renewed”. EEUU: Progress, septiembre de 2012.

### **Casos ante tribunales internacionales**

Tribunal Especial de Sierra Leona, *The Prosecutor versus Alex Tamba Brima, Ibrahim Bazy Kamara and Santigie Borbor Kanu* (causa AFRC), 2007.

CEDAW, A.T. contra Hungría, Comunicación número 27/2003, dictamen adoptado el 26 de enero de 2005.

CEDAW, Sahide Goekce contra Australia, Comunicación número 5/2005, dictamen adoptado el 6 de agosto de 2007.

CEDAW, Fatma Yildirim contra Australia, Comunicación número 6/2005, dictamen adoptado el 6 de agosto de 2007.

Comisión interamericana de derechos humanos, Raquel Martin de Mejía contra Perú, 1996.

Comisión interamericana de derechos humanos, Ma. Eugenia Morales de Sierra contra Guatemala, 2001.

Comisión interamericana de derechos humanos, María Da Penha Maia Fernandes contra Brasil, 2001.

Corte interamericana de derechos humanos, Ríos y otros contra Venezuela, 2006.

Corte interamericana de derechos humanos, Perezoso y otros contra Venezuela, 2006.  
Comisión interamericana de derechos humanos, Penal Miguel Castro Castro contra Perú, 2006.

Corte interamericana de derechos humanos, González y otras contra México, 2009.

Corte interamericana de derechos humanos, Valentina Rosendo Cantú contra México, 2010.

Corte interamericana de derechos humanos, Inés Fernández Ortega y otros contra México, 2010.

Suprema Corte de la Justicia de la Nación de México, Expediente Varios 1396/2001, publicada en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto de 2015.

Suprema Corte de la Justicia de la Nación de México, Tesis 1a, XXXIII/2014 (10a) consultada en la página 677, libro 3, tomo I de la Gaceta del Seminario Judicial de la Federación. Décima Época.

Suprema Corte de Justicia de la Nación de México, Amparo en Revisión 554/2013, 2015.

Suprema Corte de Justicia de la Nación. Tesis 1ª. XVI/2017. Décima época. Publicada en la Gaceta del Seminario Judicial de la Federación en enero de 2017.

Suprema Corte de Justicia de la Nación. Tesis P.LXVI/2009. Novena época. Publicada en la Gaceta del Seminario Judicial de la Federación en diciembre de 2009.

Tribunales Colegiados de Circuito. Ejecutoria. Décima época. Publicado en la Gaceta del Seminario Judicial de la Federación en junio de 2015.

Suprema Corte de Justicia de la Nación. Amparo Directo en Revisión 1407/2017. Primera Sala. Ministra ponente: Olga María del Carmen Sánchez Cordero.

Suprema Corte de Justicia de la Nación. Amparo Directo en Revisión 1407/2017. Primera Sala. Ministra ponente: Olga María del Carmen Sánchez Cordero.

Suprema Corte de Justicia de la Nación. 1ª CCXXII/2009. Novena época. Publicada la Gaceta del Semanario Judicial de la Federación en diciembre de 2009.

Suprema Corte de Justicia de la Nación. Acción de Inconstitucionalidad 107/2015 y su acumulada 114/2015. Pleno. Ministra ponente: Margarita Beatriz Luna Ramos.

### **Legislación mexicana**

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917.

Código Civil Federal, 1928.

Ley Revolucionaria de Mujeres, 1993.

Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2003.

Ley General de Acceso a las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, 2007.

Ley General para la Igualdad entre Mujeres y Hombres, 2006.

Ley General de los Derechos de las Niñas, Niños y Adolescentes, 2014.

Programa Nacional para la Igualdad de Oportunidades y no Discriminación contra las Mujeres 2013-2018.

Programa Integral para Prevenir, Atender, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las Mujeres 2014-2018.

Ley de Justicia Indígena del Estado de Aguascalientes, 2015.

Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Baja California, 2017.

Ley de Derechos, Cultura y Organización de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Campeche, 2000.

Ley de Derechos y Cultura Indígenas del Estado de Chiapas, 1999.

Ley de los Pueblos Indígenas del Estado de Chihuahua, 2013.

Ley de Interculturalidad, Atención a Migrantes y Movilidad Humana en el Distrito Federal, 2011.

Ley sobre los Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Colima, 2014.

Ley General de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Durango, 2015.

Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de México, 2002.

Ley para la Protección de los Pueblos y Comunidades Indígenas en el Estado de Guanajuato, 2011.

Ley de Reconocimiento, Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Guerrero, 2011.

Ley de Derechos y Cultura Indígena para el Estado de Hidalgo, 2010.

Ley de Fomento y Desarrollo de los Derechos y Cultura de las Comunidades y Pueblos Indígenas del Estado de Morelos, 2012.

Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Nayarit, 2004.

Ley de los Derechos Indígenas en el estado de Nuevo León, 2012.

Ley de los Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, 1998.

Ley de Derechos, Cultura y Desarrollo de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Puebla, 2011.

Ley de Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Querétaro, 2009.

Ley de Derechos, Cultura y Organización Indígena del Estado de Quintana Roo, 1988.

Ley para el Instituto de Desarrollo Humano y Social de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de San Luis Potosí, 2011.

Ley de los Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas de Sonora, 2015.

Ley de Derechos y Cultura Indígena del Estado de Tabasco, 2009.

Ley de Protección, Fomento y Desarrollo a la Cultura Indígena para el Estado de Tlaxcala, 2006.

Ley de Derechos y Cultura Indígenas para el Estado de Veracruz, 2010.

Ley para la Protección de los Derechos de la Comunidad Maya del Estado de Yucatán, 2011.

Ley de Justicia Comunitaria del Estado de Zacatecas, 2002.

### **Notas de prensa**

Periódico Excélsior. Publicación del Partido Revolucionario Institucional de la necesidad de incorporar a las mujeres a la vida política, publicado el 16 de septiembre de 1934.

Periódico La Jornada. Discurso de la Comandanta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, pronunciado por la Comandanta Esther el miércoles 28 de marzo de 2001, en el Palacio Legislativo de San Lázaro.

Periódico La Expansión “Una encuesta del INEGI abre debate en torno a la discriminación México”, de fecha 3 de julio de 2017.

Periódico La Jornada. Rodríguez Aguilera, Meztli Yoalli. “Rompiendo la heterosexualidad obligatoria en comunidades indígenas”. *La Jornada del campo*, 15 de marzo 2014.

Periódico Excélsior. Reyna, Víctor. “El costo del amor; aun dan dote al pedir la mano”. *Excélsior*. 10 de octubre de 2016.

Periódico Página 24, Entrevista realizada a Martín Jáuregui, Presidente de la Comisión Estatal de los Derechos Humanos. *Página 24*. 15 de marzo de 2016.



ONU Mujeres. Violencia y feminicidio de niñas y adolescentes en México. Ciudad de México, 2018, p.46.

UN News. Giuseppe Imperato. “La violencia contra las mujeres: el síntoma de una profunda falta de respeto”. ONU Noticias, 25 de noviembre de 2018.

Periódico El Economista. García Ana Karen. “14 de los 25 países con más feminicidios se ubican en América Latina”. El Economista, 20 de noviembre de 2018.

Periódico El Universal. Miranda, Fernando. “En México, la tierra no es de las mujeres: solo hay 26% de ejidatarias”. EL Universal, 03 de marzo de 2019.

Periódico La Jornada. Xantomila, Jessica. “ONU: se consolidará militarización con la Guardia Nacional”. La Jornada, 21 de diciembre de 2018.

### **Otros**

Centro de Estudios para el adelanto de las Mujeres y la Equidad de Género. “Los derechos humanos de las mujeres indígenas: breve revisión del marco normativo”. H. Cámara de Diputados LX Legislatura: 2008.

Comisión Interamericana de los Derechos Humanos. “Estándares jurídicos vinculados a la desigualdad de género y a los derechos de las mujeres en el sistema interamericano de derechos humanos: desarrollo y aplicación”. Documento 60 (2011).

Comisión Interamericana de los Derechos Humanos. “*Acceso a la Justicia para las Mujeres Víctimas de Violencia Sexual en Mesoamérica*”. Documento 63 (2011).

Comisión Interamericana de los Derechos Humanos. “*Las mujeres indígenas y sus derechos humanos en las Américas*”. Documento 44 (2017).

Entrevista realizada a las feministas indígenas Adriana Guzmán y Julieta Paredes. “Feminismos Comunitarios”, duración 37.25 minutos. Publicado el 21 de agosto de 2015.

Ejército Nacional de Liberación Zapatista. “Pliego de demandas, 1 de marzo de 1994”. *Documentos y comunicados*. Volumen 1. México: Era, 1994.

Galindo, Hermila. *Estudio de la señorita Hermila Galindo con motivo de los temas que han de absolverse en el segundo congreso feminista de Yucatán*. México: publicación del Gobierno Constitucionalista, 1916.

Maqueda Abreu, María Luisa. “La violencia de género: concepto y ámbito”. Ponencia presentada en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de México, Ciudad de México, 2005.

Varios. *Tribunal internacional de derechos de las mujeres*. Bilbao: Bizakai, 2013.

### **Páginas web consultadas**

Página web del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Disponible en:  
[www.enlacezapatista.ezln.org.mx](http://www.enlacezapatista.ezln.org.mx)

Página SubVersiones Agencia Autónoma de Comunicación. Disponible:  
[www.subversiones.org](http://www.subversiones.org)

Página web del Instituto Nacional de Estadística y Geografía de México. Disponible en:  
[www.inegi.org.mx](http://www.inegi.org.mx)

Página web del Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia. Disponible en:  
[www.unicef.org](http://www.unicef.org)

Página web de la Cámara de Diputados. Disponible en:  
[www.diputados.gob.mx](http://www.diputados.gob.mx)

Página web de Naciones Unidas  
[www.un.org](http://www.un.org)

Página web de la Corte Interamericana de los Derechos Humanos  
[www.cidh.oas.org](http://www.cidh.oas.org)

Página web del Instituto Nacional de las Mujeres  
<https://www.gob.mx/inmujeres/acciones-y-programas>

Página del Diario Oficial de la Federación  
<http://www.dof.gob.mx>

Página de Naciones Unidas  
[www.un.org](http://www.un.org)

Página de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos  
[www.cndh.org.mx](http://www.cndh.org.mx)

Página de la Suprema Corte de Justicia de la Nación  
[www.scjn.gob.mx](http://www.scjn.gob.mx)